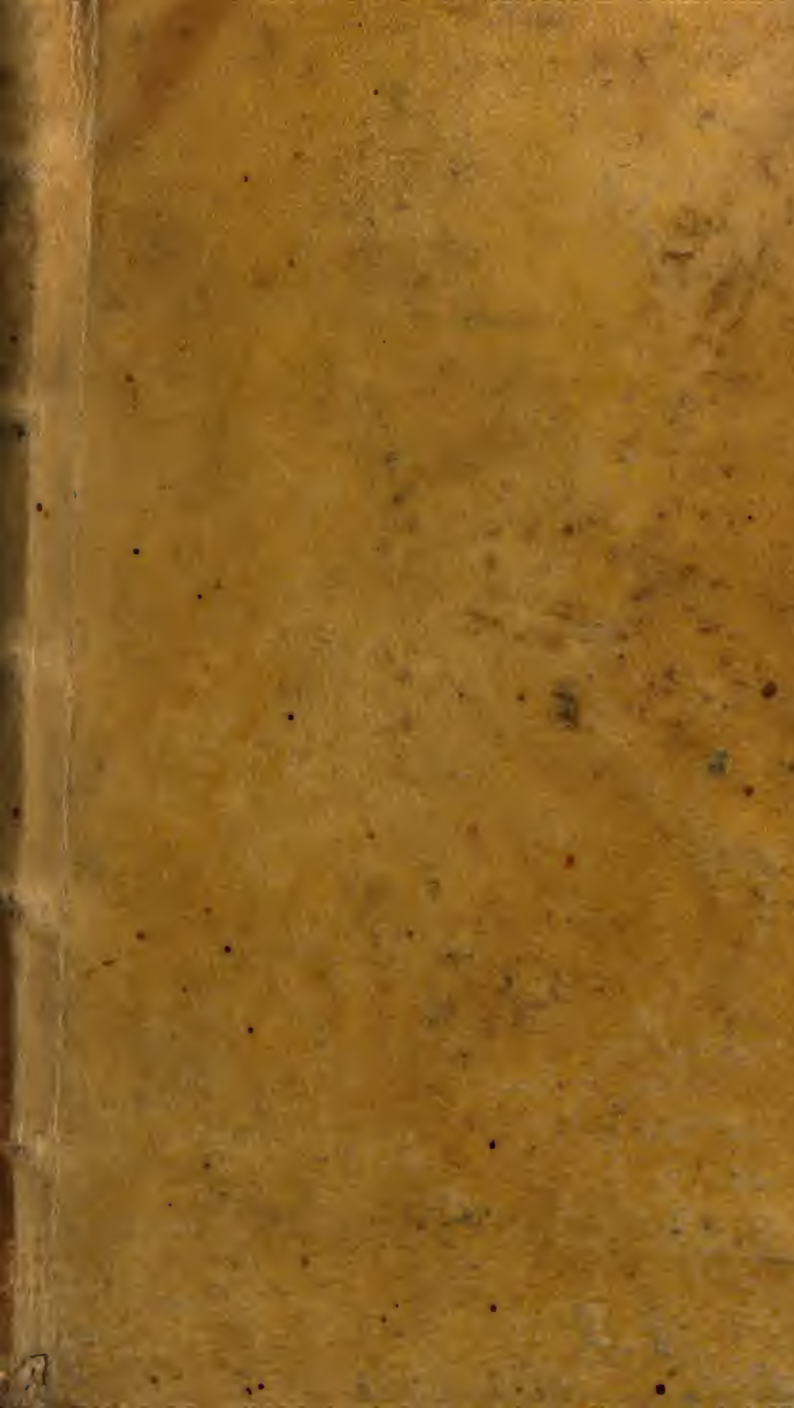
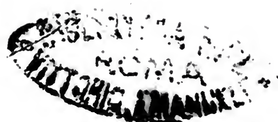





ROMA

SUMMA
TOTIUS THEOLOGIÆ
S. THOMÆ AQUINATIS,
DOCTORIS ANGELICI,

Ordinis Prædicatorum

PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS

Volumen primum.

EDITIO NOVA CORRECTIOR.

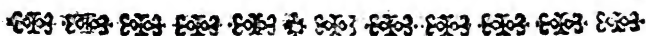


LUGDUNI,

Sumptibus JOANNIS BAPTISTÆ BARBIER,
in vico Mercatorio, ſub ſigno
Angeli Cuſtodis.

M. DC. LXXXVIII.

CUM APPROB. ET PERMISSU.



INDEX QVÆSTION. & ARTICVLOR.

Voluminis primi primæ secundæ partis.

DE FINE VLTIMO HOMINIS IN COMMVNI *Quæstio prima.*

De modo quo voluntas mouetur. *Quæstio* 10.

De fruitione quæ est actus voluntatis. *Quæstio* 11.

De intentione quæ est actus voluntatis. *Quæst* 12.

De electione, quæ est actus voluntatis, in comparatione ad ea, quæ sunt ad finem. *Quæstio* 13.

De consilio quod præcedit electionem. *Quæstio* 14.

De consensu qui est actus voluntatis in comparatione eorum quæ sunt ad finem. *Quæstio* 15.

ratio

De delectatione secundum se. Quæstio 31.

De causa delectationis. Quæstio 32.

De effectibus delectationis. Quæstio 33.

De bonitate, & malitia delectationum. Quæstio 34.

De tristitia seu dolore secundum se. Quæstio 35.

Vtrum

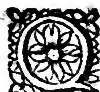
FINIS.



SVMMÆ TOTIVS THEOLOGIÆ Doctoris Angelici S. THOMÆ AQVINATIS Ordinis Prædicatorum

PRIMÆ SECVNDÆ PARTIS Volumen Primum.

PROLOGVS.



Qvia, sicut Damascenus * dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale & arbitrio liberum, & per se potestatiuum: postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, & de his, quæ processerunt ex diuina potestate secundum eius voluntatem, restat vt consideremus de eius imagine, id est, de homine secundum quod & ipse est suorum operum principium quasi liberum arbitrium habens, & suorum operum potestatem.

* *lib. 2. orth. fid. cap. 12.*

QVÆSTIO I.

De vltimo fine hominis, in octo articulos diuisa.

VBi primo considerandum occurrit de vltimo fine humanæ vitæ, & deinde de his, per quæ homo ad hunc finem peruenire potest, vel ab eo deuiare, ex fine enim oportet accipere rationes eorum, quæ ordinantur ad finem. Et quia vltimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de vltimo fine in communi, deinde de beatitudine.

CIRCA Primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum hominis sit agere propter finem?

¶ Secundo, vtrum hoc sit proprium rationalis naturæ?

¶ Tertio, vtrum actus hominis recipiant speciem à fine?

¶ Quarto, vtrum sit aliquis finis vltimus humanæ vitæ?

¶ Quinto,

¶ Quinto, vtrum vnius hominis possint esse plures vltimi fines?

¶ Sexto, vtrum homo ordinet omnia in vltimum finem?

¶ Septimo, vtrum idem sit vltimus finis omnium hominum?

¶ Octauo, vtrum in illo vltimo fine omnes aliæ creaturæ conueniant

1. Art. 1. *Vtrum homini conueniat agere propter finem?*

inf. ar. 2. cor. & q. 6, art. 1. cor. & q. 28. ar. 6. cor. & q. 94. ar. 2. cor. & q. 109. a. 6. cor. & 3. cont. c. 2. & op. 3. cap. 100. et 1. 10. 5.

AD primum sic procedìtur. Videtur, quod homini non conueniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu. Sed finis habet rationem vltimi, vt ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causæ. Sed propter illud agit homo quod est causa actionis, cum hæc præpositio, propter, designet habitudinem causæ. Ergo homini non conuenit agere propter finem.

¶ 2. Præterea, Illud quod est vltimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt vltimus finis, vt patet per Philosophum in primo * Ethic. Ergo non omnia homo agit propter finem.

¶ 3. Præterea, Tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absq; deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat: sicut cum aliquis mouet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem.

SED contra, Omnia quæ sunt in aliquo genere, deriuantur à principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine; vt patet per Philosophum in * secundo Physic. Ergo homini conuenit omnia agere propter finem.

text. 89. tom. 2.

RESPONDEO dicendum, quod actionum quæ ab homine aguntur, illæ solæ proprie dicuntur humanæ, quæ sunt propriæ hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Vnde illæ solæ actiones vocantur proprie humanæ, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem & voluntatem: vnde & liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis & rationis. Illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt: si quæ autem aliæ actiones homini conueniant, possunt dici

quidem

quidem hominis actiones, sed non proprie humanæ, cum non sint hominis in quantum est homo. Manifestum est autem, quod omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis & bonum. Vnde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum, quod finis etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis: & hoc modo habet rationem causæ.

Ad secundum dicendum, quod si qua actio humana sit vltimus finis, oportet eam esse voluntariam: alias non esset humana, vt dictum est. * Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria. Vno modo, quia imperatur à voluntate, sicut ambulare vel loqui: alio modo, quia elicitur à voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus à voluntate elicitus sit vltimus finis: nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color. Vnde sicut impossibile est, quod primum visibile sit ipsum videre: quia omne videre est alicuius obiecti visibilis: ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Vnde relinquitur, quod si qua actio humana sit vltimus finis, quod ipsa sit imperata à voluntate: & ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle est propter finem. Quicquid ergo homo faciat, verum est dicere, quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est vltimus finis.

in eo art.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanæ: quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum, & ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

Artt. 2. *Vtrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. Homo enim cuius est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt, quæ non cognoscunt finem, vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis creaturæ agere propter finem.

2 1.2.q.50 a.2.co, & 2. contra ea 46. Et li.3. c. 1. & 16. 24. 109. 110. & 111. Et vni.c. 5. cor. & 2. phy. lec. 4. c. 2. pr. & lect. 10. princ.

¶ 2. Præterea, Agere propter finem est ordinare

suam

suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non conuenit his, quæ ratione carent.

¶ 3. Præterea, Bonum & finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, vt * dicitur in 3. de anima. Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

*text. 42. tom. 2.

SED contra est, quod Philosophus * probat in 2. Physic. quod non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.

text. 49. tom. 2.

RESPONDEO dicendum, quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim adinuicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non sequitur formam, nisi secundum quod mouetur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in actum, agens autem non mouet nisi ex intentione finis: si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter Vno modo, sicut seipsum ad finem mouens, vt homo. Alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod mouetur à sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa mouent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis & rationis. Illa vero quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota: non autem à seipsis, cum non cognoscant rationem finis: & ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur: nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale, vt * supra habitum est: & ideo proprium est naturæ rationalis; vt tendat in finem quasi se agens, vel ducens ad finem. Naturæ vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta: siue in finem apprehensum sicut bruta animalia: siue in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent.

p. p. q. 22. a. 2. & q. 105. a. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod quando homo seipsum agit propter finem, cognoscit finem. Sed

quando

quando ab alio agitur, vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum mouetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem: & ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum, quod ordinare in finem est eius, quod seipsum agit in finem. Eius vero quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem, quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quod obiectum voluntatis est finis, & bonum in vniuersali. Vnde non potest esse voluntas in his, quæ carent ratione, & intellectu: cum non possint apprehendere vniuersale: sed est in eis appetitus naturalis, vel sensitiuus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est, quod particulares causæ mouentur à causa vniuersali: sicut cum rector ciuitatis, qui intendit bonum commune, mouet suo imperio omnia particularia officia ciuitatis. Et ideo necesse est, quod omnia, quæ carent ratione, moueatur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum vniuersale, scilicet à voluntate diuina.

Art. 3. *Vtrum actus humani recipiant speciem ex fine?* 3

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod actus humani non recipiant speciem à fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed vnumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem à fine. *Inf. a. 4. & q. 18. a. 2. & 3. & q. 72. a. 1. & 3. & 2. dis. 40 art. 2. & mal. q. 2 art. 4. ad 9.*

¶ 2. Præterea, Illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem à fine.

¶ 3. Præterea, Idem non potest esse, nisi in vna specie. Sed eundem numero actum contingit ordinari ad diuersos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

SED contra est, quod dicit * Augustinus in libro de moribus Ecclesiæ, & Manichæorum. Secundum quod finis est culpabilis, vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia, vel laudabilia. * *lib. 2 c. 13. circa prin. t. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque sortitur speciem secundum actum, & non secundum potentiam: vnde ea, quæ sunt composita ex materia, & forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodam modo distinguatur per actionem, & passionem, vtrumque

horum

horum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu, qui est principium agendi: passio vero ab actu, qui est terminus motus nostri. Vnde calefactio actio, nihil aliud est, quam motio quædam à calore procedens: calefactio vero passio nihil aliud est, quam motus ad calorem. Diffinitio autem manifestat rationem speciei. Et vtroque modo actus humani, siue considerentur per modum actionum, siue per modum passionum, speciem à fine sortiuntur: vtroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo mouet seipsum, & mouetur à seipso. Dictum est autem * supra, quod actus dicuntur humani in quantum procedunt à voluntate deliberata: obiectum autem voluntatis est bonum, & finis. Et ideo manifestum est, quod principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis, & similiter est terminus eorumdem: nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tamquam finem: sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, vt * Ambrosius dicit super Lucam, Mores proprie dicuntur humani: actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine: nam idem sunt actus morales, & actus humani.

* a. 1. huius quæst.

* in præfatione in Luc. non procul à fine. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum, vt principium, vel terminus: & hoc ipsum est de ratione actus, vt scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, & vt sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum, quod finis secundum quod est prior in intentione, vt * dictum est, secundum hoc pertinet ad voluntatem: & hoc modo dat speciem actui humano, siue morali.

* a. 1 huius q.

Ad tertium dicendum, quod idem actus numero secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad vnum finem proximum, à quo habet speciem: sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum vnus est finis alterius. Possibile tamen est, quod vnus actus secundum speciem naturæ, ordinetur ad diuersos fines voluntatis. Sicut hoc ipsum quod est occidere hominem quod est idem, secundum speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conseruationem iustitiæ, & ad satisfaciendum iræ: Et ex hoc erunt diuersi actus secundum speciem moris, quia vno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitij. Non enim motus recipit speciem ab eo, quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod

quod eſt terminus per ſe. Fines autem morales accidunt rei naturali, & è conuerſo ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui ſunt iidem ſecundum ſpeciem naturæ, eſſe diuerſos ſecundum ſpeciem moris: & è conuerſo.

Art. 4. *Vtrum ſit aliquis vltimus finis humanæ vitæ?* 4

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit aliquis vltimus finis humanæ vitæ, ſed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim ſecundum ſuam rationem eſt diffuſiuum ſui, vt patet per * Dionyſ. 4 cap. de diuin. nomin. Si ergo quod procedit ex bono, ipſum etiam eſt bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum, & ſic proceſſus boni eſt in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus eſt proceſſus in infinitum. *3. diſ. 32 q. 2. art. 3 c. * in principio.*

¶ 2. Præterea, Ea quæ ſunt rationis, in infinitum multiplicari poſſunt: vnde & mathematicæ quantitates in infinitum augentur. Species etiam numerorum propter hoc poſſunt eſſe infinitæ, quia dato quolibet numero, alium maiorem excogitare potes. Sed deſiderium finis ſequitur apprehenſionem rationis. Ergo videtur, quod in finibus procedatur in infinitum.

¶ 3. Præterea, Bonum & finis eſt obiectum voluntatis. Sed voluntas infinities poteſt reflecti ſupra ſeipſam: poſſum enim velle aliquid, & velle me velle illud, & ſic in infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, & non eſt aliquis vltimus finis humanæ voluntatis.

SED contra eſt, quod Philoſ. dicit * 2. Meta. quod qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni. Sed bonum eſt quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis eſt, quod procedatur in infinitum. Neceſſe eſt ergo ponere vnum vltimum finem. ** tex 8. to r. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod per ſe loquendo, impoſsibile eſt in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim, quæ per ſe habent ordinem adinuicem, oportet quod remoto primo, remoueantur ea, quæ ſunt ad primum. Vnde Philoſophus * probat in 3. Phyſic. quod non eſt poſsibile in cauſis mouentibus procedere in infinitum: quia non eſſet primum mouens: quo ſubtracto alia mouere non poſſunt, cum non moueant, niſi per hoc quod mouentur à primo mouente. In finibus autem inuenitur duplex ordo, ſcilicet ordo intentionis, & ordo executionis: & in vtroque ordine oportet eſſe aliquid primum. Id enim, quod eſt primum in ordine intentionis, eſt quaſi principium mouens appetitum: vnde ſubtracto principio, appetitus à nullo moueretur. *text. 38. tom. 2.*

Id autem quod eſt principium in executione, eſt vnde incipit operatio: vnde iſto principio ſubtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis eſt vltimus finis: principium autem executionis, eſt primum eorum, quæ ſunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte poſsibile eſt in infinitum procedere, quia ſi non eſſet vltimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quieſceret intentio agentis. Si autem non eſſet primum in his, quæ ſunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur conſilium, ſed in infinitum procederet. Ea vero, quæ non habent ordinem per ſe, ſed per accidens ſibi inuicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere: cauſæ enim per accidens indeterminatæ ſunt, & hoc etiam modo contingit eſſe infinitatem per accidens in finibus, & his quæ ſunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni eſt, quod aliquid ab ipſo effluat: non tamen quod ipſum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, & primum bonum ſit vltimus finis, ratio iſta non probat, quod non ſit vltimus finis, ſed quod fine primo ſuppoſito procedatur in infinitum inferius verſus ea, quæ ſunt ad finem, & hoc quidem competeret, ſi conſideraretur ſola virtus primi boni, quæ eſt infinita. Sed quia primum bonum habet diffuſionem ſecundum intellectum, cuius eſt ſecundum aliquam cauſam certam profluere in cauſata: aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffuſiuam: & ideo diffuſio bonorum non procedit in infinitum: ſed ſicut dicitur Sap. 11. Deus omnia diſpoſuit in numero, pondere, & menſura.

Ad ſecundum dicendum, quod in his quæ ſunt per ſe, ratio incipit à principiis naturaliter notis, & ad aliquem terminum progreditur. Vnde Philoſoph. probat in primo * Poſteriorum, quod in demonſtrationibus non eſt proceſſus in infinitum: quia in demonſtrationibus attenditur ordo aliquorum per ſe ad inuicem connexorum, & non per accidens. In his autem, quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere: accidit autem quantitati aut numero præexiſtenti in quantum huiuſmodi, quod ei addatur quantitas, aut vnitas: vnde in huiuſmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

* text. 6. tom. 1.

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ ſupra ſeipſam, per accidens ſe-

se habet ad ordinem finium: quod patet ex hoc, quod circa vnum & eundem actum indifferenter semel, vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

Art. 5. *Vtrum vnius hominis possint esse plures vltimi fines?* 5

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod possibile sit voluntatem vnius hominis in plura ferri simul sicut in vltimos fines. Dicit enim Aug. 19. * de ciuit. Dei, quod quidam vltimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute. Hæc autem manifeste sunt plura. Ergo vnus homo potest constituere vltimum finem suæ voluntatis in multis.

Inf. q. 12. a. 3. ad 1. & q. 13. a. 3. ad 3. & 2. dist. 24. a. 3. cor. Et 3. dis. 31. q. 1. ar. 1. cor. Et mal. q. 14 art. 2. cor. fin.

¶ 2. Præterea, Quæ non opponuntur ad inuicem, se inuicem non excludunt. Sed multa inueniuntur in rebus, quæ sibi inuicem non opponuntur. Ergo si vnum ponatur vltimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

* *c. 1. t. 5.*

¶ 3. Præterea, Voluntas per hoc quod constituit vltimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret vltimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum vltimum in alio, puta in diuitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis vltimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere vltimum finem in diuitiis. Ergo possibile est vnius hominis voluntatem simul ferri in diuersa, sicut in vltimos fines.



SED contra, Illud in quo quiescit aliquis, sicut in vltimo fine, hominis affectui dominatur: quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit. Vnde de gulosis dicitur Phil. 3. Quorum Deus venter est, quia scilicet constituunt vltimum finem in deliciis ventris. Sed sicut dicitur Matth. 7. Nemo potest duobus dominis seruire, ad inuicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures vltimos fines vnius hominis ad inuicem non ordinatos.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est, quod voluntas vnius hominis simul se habeat ad diuersa sicut ad vltimos fines. Cuius ratio potest triplex assignari.

¶ Prima est, quia cum vnumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis vt vltimum finem, quod appetit vt bonum perfectum, & completiuum sui ipsius. Vnde * August. dicit 19. de ciuit. Dei, Finem hominum nunc dicimus, non quod consumitur vt non sit, sed quod perficitur vt plene sit. Oportet igitur quod vltimus finis ita impleat totum hominis appetitum,

* *c. 1. non longe à prin. t. 5.*

situm, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur: quod esse non potest si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Vnde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si vtrumque sit bonum perfectum ipsius.

¶ Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur: ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse vnum, quia natura non tendit nisi ad vnum. Principium autem in processu rationalis appetitus est vltimus finis: vnde oportet id, in quod tendit voluntas sub ratione vltimi finis, esse vnum.

a.3. ¶ Tertia ratio est, quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut * supra habitum est: oportet quod à fine vltimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut & naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis in quantum huiusmodi, sint vnius generis, oportet vltimum finem esse vnum: & præcipue quia in quolibet genere est vnum primum principium. Vltimus autem finis habet rationem primi principij, vt * dictum est. Sicut autem se habet vltimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet vltimus finis huius hominis ad hunc hominem: vnde oportet, quod sicut omnium hominum est naturaliter vnus finis vltimus, ita huius hominis voluntas in vno vltimo fine statuatur.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione vnius boni perfecti ex his constituti, ab his qui in eis vltimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum, quod etsi plura accipi possunt, quæ adinuicem oppositionem non habeant; tamen bono perfecto opponitur, quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsam.

Ad tertium dicendum, quod potestas voluntatis non habet vt faciat opposita esse simul: quod contingeret si tenderet in plura disparata, sicut in vltimos fines: vt ex * dictis patet.

in co. ar. 6

Inf. q. 60. ar. 2 cor. & 4 dis. 49 q. 1. a. 3. q. 4. & cont. 4. contra cap. 100.

Art. 6. *Vtrum homo omnia quæ vult, velit propter vltimum finem?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non omnia quæcumq; vult homo, propter vltimum finem velit. Ea enim quæ ad finem vltimum ordinantur, seriosa dicuntur quasi vtilia. Sed iocosa à seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo iocose agit, non ordinat in vltimum finem.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in principio * Metaph. quod ſcientiæ ſpeculatiuæ propter ſeipſas quærumtur: nec tamen poteſt dici, quod quælibet earum ſit vltimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter vltimum finem. * *c.4.non longe à prin. t.3.*

¶ 3. Præterea, Quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non ſemper homo cogitat de vltimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit, aut facit propter vltimum finem.

SED contra eſt, quod dicit Auguſt. 19. * de ciuit. Dei, Illud eſt finis boni noſtri, propter quod amantur cætera, illud autem propter ſeipſum. * *c.1.non multum à pr.t.5.*

RESPONDEO dicendum, quod neceſſe eſt, quod omnia quæ homo appetit, appetat propter vltimum finem, & hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quicquid homo appetit, appetit ſub ratione boni, quod quidem ſi non appetitur vt bonum perfectum, quod eſt vltimus finis, neceſſe eſt vt appetatur vt tendens in bonum perfectum, quia ſemper inchoatio alicuius ordinatur ad conſummationem ipſius: ſicut patet tam in his, quæ fiunt à natura, quam in his, quæ fiunt ab arte: & ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem conſummatam, quæ eſt per vltimum finem. Secundo, quia vltimus finis hoc modo ſe habet in mouendo appetitum, ſicut ſe habet in aliis motionibus primum mouens. Manifeſtum eſt autem, quod cauſæ ſecundæ mouentes non mouent, niſi ſecundum quod mouentur à primo mouente: vnde ſecunda appetibilia non mouent appetitum, niſi in ordine ad primum appetibile, quod eſt vltimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones ludicræ non ordinantur ad aliquē finem extrinſecum, ſed tantum ordinantur ad bonum ipſius ludentis, prout ſunt delectantes, vel requiem præſtantes. Bonum autem conſummatum hominis eſt vltimus finis eius.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum de ſcientia ſpeculatiua, quæ appetitur vt bonum quoddam ſpeculantis, quod comprehenditur ſub bono completo, & perfecto, quod eſt vltimus finis.

Ad tertium dicendum, quod non oportet vt ſemper aliquis cogitet de vltimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur. Sed virtus primæ intentionis, quæ eſt reſpectu vltimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuſcumque rei: etiam ſi de vltimo fine actu non cogitetur: ſicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet paſſu cogitet de fine.

Art.

7 Art. 7. *Vtrum sit vnus vltimus finis omnium hominum?*

Sup. a. 5. ar. & 1. Eth. le 9. col. fin. AD septimum sic proceditur. Videtur, quod non omnium hominum sit vnus finis vltimus. * Maxime enim videtur vltimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam auertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum vnus est vltimus finis.

¶ 2. Præterea, Secundum vltimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset vnus vltimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diuersa studia viuendi: quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Finis est actionis terminus: actiones autem sunt singularium. Homines autem etsi conueniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea, quæ ad indiuidua pertinent. Non ergo omnium hominum est vnus vltimus finis.

c. 3. & 4. tom. 3. SED contra est, quod * August. dicit 13. de Trin. quod omnes homines conueniunt in appetendo vltimum finem, qui est beatitudo.

RESPONDEO dicendum, quod de vltimo fine possumus loqui dupliciter. Vno modo secundum rationem vltimi finis. Alio modo, secundum id, in quo finis vltimi ratio inuenitur. Quantum igitur ad rationem vltimi finis, omnes conueniunt in appetitu finis vltimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio vltimi finis, vt * dictum est. ar. 5. huius quæst. Sed quantum ad id, in quo ista ratio inuenitur, non omnes homines conueniunt in vltimo fine: nam quidam appetunt diuitias tanquam consummatum bonum, quidam vero voluptatem, quidam vero quodcumque aliud. Sicut & omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum: & similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam vltimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui peccant, auertuntur ab eo, in quo vere inuenitur ratio vltimi finis: non autem ab ipsa vltimi finis intentione, quam quærunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum, quod diuersa studia viuendi contingunt in hominibus propter diuersas res, in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod etsi actiones sint singula

gularium: tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad vnum, vt dictum est *. *sup. ar. 5. huius quæst.*

Art. 8. *Vtrum in illo vltimo fine aliæ creaturæ conueniant.* *Inf. q. 103. a. 2. & 2. di. 38 art. 1. & 2 cor. & 1 contra c. 75. par. 1. & li. 3. c. 17 25. & 27 ss. & 97. cap. 2. & veri q. 5. a 6. ad 4.*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod in vltimo fine hominis etiam omnia alia conueniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in vltimo fine hominis omnia alia communicant.

¶ 2. Præterea, Dionys. dicit in lib. de diu. no. * quod Deus conuertit omnia ad seipsum, tanquam ad vltimum finem. Sed ipse est vltimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine vltimo hominis etiam alia conueniunt. ** c. 10. circa princ. & cap. 4. prima p. ante me.*

¶ 3. Præterea, Finis vltimus hominis est obiectum voluntatis. Sed bonum voluntatis est bonum vniuersale, quod est finis omnium. Ergo necesse est, quod in vltimo fine hominis omnia conueniant.

SED contra est, quod vltimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, vt Augustinus dicit †. Sed non cadit in aliqua alia expertia rationis, vt beata sint: sicut * Augustinus dicit in lib. 83. quæstionum. Non ergo in vltimo fine hominis alia conueniunt. *† 19 de ciu. Dei c. 1. & 13. de trin. c. 3. & 4.* ** q. 5. t. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philos. dicit in 5. † Metaph. finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, & quo: id est ipsa res, in qua ratio boni inuenitur, & vsus siue adeptio illius rei: sicut si dicamus, quod motus corporis grauis finis est: vel locus inferior, vt res: vel hoc quod est esse in loco inferiori, vt vsus: & finis auari est vel pecunia, vt res; vel possessio pecuniæ, vt vsus. Si ergo loquamur de vltimo fine hominis, quantum ad ipsam rem, quæ est finis: sic in vltimo fine hominis omnia alia conueniunt: quia Deus est vltimus finis hominis, & omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de vltimo fine hominis quantum ad consecutionem finis: sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales; nam homo, & aliæ rationales creaturæ consequuntur vltimum finem, cognoscendo, & amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur vltimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei; secundum quod sunt, vel viuunt, vel etiam cognoscunt. *† tex. 22. tom. 3.*

Et per hoc patet responsio ad obiecta: nam beatitudo nominat adeptionem vltimi finis.

QVAESTIO II.

De his, in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de beatitudine. Primo quidem in quibus sit. Secundo, quid sit. Tertio, qualiter eam consequi possumus.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum beatitudo consistat in diuitiis?
¶ Secundo, vtrum in honoribus?
¶ Tertio, vtrum in fama, siue in gloria?
¶ Quarto, vtrum in potestate?
¶ Quinto, vtrum in aliquo corporis bono?
¶ Sexto, vtrum in voluptate?
¶ Septimo, vtrum in aliquo bono animæ?
¶ Octauo, vtrum in aliquo bono creato?

9 Art. I. *Vtrum beatitudo hominis consistat in diuitiis?*

*Sup. contra. c. 30. Et opu. 3. cap. 108. 261. & 264 Et opu 20. li. 1. c. 8. Et Mat. 5. c. 3. 4. & 5. Et 1. Ethi. lec. 5 fin. *prosa 2 cir. prin. † c. 5. & 1. Pol. c. 6. & 7. to. 5*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in diuitiis consistat. Cum enim beatitudo sit vltimus finis hominis, in eo consistit, quod maxime in hominis affectu dominatur. Huiusmodi autem sunt propriè diuitiæ. Dicitur enim Eccl. 10. Pecuniæ obediunt omnia. Ergo in diuitiis beatitudo hominis consistit.

¶ 2. Præterea, Secundum Boëtium in 3. de consol.* Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed in pecuniis omnia posſideri videntur: quia vt Phil. dicit in 5. Ethi.† Ad hoc nummus est inuentus, vt sit quasi fideiussor habendi, pro eo quodcumque homo voluerit. Ergo in diuitiis beatitudo consistit.

¶ 3. Præterea, Desiderium summi boni cum numquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in diuitiis inuenitur: quia auarus non implebitur pecunia, vt dicitur Eccles. 5. Ergo in diuitiis beatitudo consistit.

li. 2. prosa 5. circa prin.

SED contra, Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit, quam in emittendo ipsam. Sed sicut Boët.* in 3. de consol. dicit, Diuitiæ effundendo magis, quam coaceruando melius nitent: siquidem auaritia semper odiosos, claros facit largitas. Ergo in diuitiis beatitudo non consistit.

** cap. 6. a med. to. 5.*

RESPONDEO dicendum quod imposſibile est beatitudinem hominis in diuitiis consistere. Sunt enim duplices diuitiæ, vt Philosophus dicit in 1. Polit.* scilicet naturales, & artificiales. Naturales quidem diuitiæ sunt, quibus homini subuenitur ad defe-

ctus

ctus naturales tollendos: sicut cibus, & potus, vestimenta, vehicula, & habitacula, & alia huiusmodi. Diuitiæ artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuuatur, vt denarij: sed ars humana eos adinuenit propter facilitatem commutationis, vt sint quasi mensura rerum venalium. Manifestum est autem, quod in diuitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest: quæruntur enim huiusmodi diuitiæ ad sustentandam naturam hominis: & ideo non possunt esse vltimus finis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Vnde in ordine naturæ omnia huiusmodi sunt infra hominem, & propter hominem facta: secundum illud Psal. 8. Omnia subiecisti sub pedibus eius. Diuitiæ autem artificiales non quæruntur, nisi propter naturales: non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad vsum vitæ necessariæ. Vnde multo minus habent rationem vltimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est vltimus finis hominis, in diuitiis esse.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniæ, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi à stultis, sed à sapientibus: sicut & iudicium de saporibus ab his, qui habent gustum bene moderatum.

Ad secundum dicendum, quod pecunia possunt haberi omnia venalia: non autem spiritualia, quæ vendi non possunt. Vnde dicitur Prouerb. 17. Quid prodest stulto diuitias habere, cum sapientiam emere non posit?

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium diuitiarum non est infinitus: quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ. Sed appetitus diuitiarum artificialium est infinitus, quia deseruit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur: vt patet per Philosophum in 1. Polit.* Aliter tamen est infinitum desiderium diuitiarum, & desiderium summi boni: *ca. 6. à
nam summum bonum quanto perfectius posidetur, med. 10. 5.
tanto ipsum magis amatur, & alia contemnuntur: quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccles. 24. Qui edunt me, adhuc esurient. Sed in appetitu diuitiarum, & quorumcumque temporalium bonorum est è conuerso: nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, & alia appetuntur: secundum quod significatur Ioan. 4. cum Dominus dicit, Qui bibit ex hac aqua (per quam temporalia significantur) sitiet iterum. Et hoc ideo, quia eorum

rum insufficientia magis cognoscitur cum habentur: & ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, & quod in eis summum bonum non consistit.

10 Art. 2. *Vtrum beatitudo hominis consistat in honoribus?*

3. contra ca. 28. Et opus. 3. c. 108. 264. Et Ma. 5. co. 5. Et 1. ethic. lec. 5. c. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim siue felicitas est præmium virtutis, vt Philosophus dicit in 1. Ethic. * Sed honor maxime videtur esse id, quod est virtutis præmium, vt Philosophus dicit in 4. Ethicor. † Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

* c. 9. t. 5.
† c. 3. t. 5.

¶ 2. Præterea, Illud quod conuenit Deo, & excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed huiusmodi est honor: vt Philosophus dicit in 8. Ethic.* & primæ Tim. 2. dicit Apostolus, Soli Deo honor & gloria. Ergo in honore consistit beatitudo.

* c. . t. 5. & lib. 2. c. 14.

¶ 3. Præterea, Illud quod est maxime desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus, quam honor: quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

SED contra, Beatitudo est in beato. Honor autem non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reuerentiam exhibet honorato, vt Philosophus dicit in 1. Ethic.* Ergo in honore beatitudo non consistit.

* c. 5. t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem consistere in honore: honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam: & ita est signum, & testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur circa beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum: & secundum partes eius [id est, secundum illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi] operantur: sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmij, quasi à non habentibus ad dandum maius. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo: propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quod honor debetur Deo, &

& excellentissimis in signum, vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes. *Quærendus est honor à bonis, & sapientibus.*

Ad tertium dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, vt dictum est *, contingit, quod homines maxime honorem desiderant: vnde quærunt homines maxime honorari à sapientibus, quorum iudicio credunt se esse excellentes, vel felices. ** in corp. ar.*

Art. 3. *Vtrum beatitudo hominis consistat in fama, siue gloria?* II

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus, quas in mundo patiuntur. Huiusmodi autem est gloria: dicit enim Apost. Rom. 8. Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis. Ergo beatitudo consistit in gloria, *3. contra ca. 29. Et opusc. 3. c. 108. & 264. Et opusc. 20. lib. 1. c. 7. & 8.*

¶ 2. Præterea, Bonum est diffusiuum sui, vt patet per Dionysium 4. cap. de diuin. nomin. * Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum: quia gloria, vt Ambros. † dicit nihil aliud est, quam clara cum laude notitia. Ergo beatitudo hominis consistit in gloria. ** cir. prin. † id habet Aug. in li. 83. qq. q. 31. cir. pri.*

¶ 3. Præterea, Beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama, vel gloria: quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur. Vnde Boet. dicit in lib. de consol. * Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis. Ergo beatitudo consistit in fama, seu gloria. ** li 2. prosa 7. post med.*

SED contra, Beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam, seu gloriam contingit esse falsam: vt enim dicit Boet. in lib. 3. de consol. * Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus attulerunt: quo quid turpius excogitari potest? nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant. Non ergo beatitudo hominis consistit in fama, seu gloria. ** prosa 6. cir. prin.*

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere, nam gloria nihil aliud est, quam clara notitia cum laude, vt Ambros. dicit *. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem diuinam, & aliter ad cognitionem humanam: humana enim cognitio à rebus cognitis causatur, sed diuina cognitio est causa rerum cognitarum. Vnde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari à noti- ** id habet Aug in li. 83. qq. q. 31. circa fi. 10. 4.*

tia humana: sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit, & quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama, vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo: sed bonum hominis dependet, sicut ex causa ex cognitione Dei, & ideo ex gloria, quæ est apud Deum dependet beatitudo hominis, sicut ex causa sua: secundum illud. Ps. 90. Eripiam eum, & glorificabo eum: longitudine dierum replebo eum, & ostendam illi salutare meum. Et etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur: & præcipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani. Et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, eius gloria semper vera est: propter quod dicitur 2. ad Cor. 10. Ille probatus est, quem Deus commendat.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria, quæ est ab hominibus, sed de gloria, quæ est à Deo coram angelis eius. Vnde dicitur Mar. 8. Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram angelis eius.

Ad secundum dicendum, quod bonum alicuius hominis, quod per famam, vel gloriam est in cognitione multorum: si cognitio quidem vera sit, oportet quod deriuetur à bono existente in ipso homine: & sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei: & sic bonum non inuenitur in eo, cuius fama celebris habetur. Vnde patet, quod fama nullo modo potest facere hominem beatum.

Ad tertium dicendum, quod fama non habet stabilitatem: immo falso rumore de facili perditur: & si stabilis aliquando perseueret, hoc est per accidens, sed beatitudo habet per se stabilitatem, & semper.

12 Art. 4. *Vtrum beatitudo hominis consistat in potestate?*

3. contra ca. 31. Et opusc. 3. c. 128. & 264. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo, tanquam vltimo fini, & primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur esse Deo conformes. Vnde in Scriptura Dij vocantur, vt patet Exo. 13. Diis non detrahes. Ergo in potestate beatido consistit.

¶ 2. Præterea, Beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est, quod homo etiam alios congrue possit regere: quod conuenit his, qui in potestatibus sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

¶ 3. Præ-

¶ 3. Præterea, Beatitudo cum ſit maxime appetibilis, opponitur ei quod maxime eſt fugiendum. Sed homines maxime fugiunt ſeruitutem: cui contraponitur poteſtas. Ergo in poteſtate beatitudo conſiſtit.

SED contra, Beatitudo eſt perfectum bonum. Sed poteſtas eſt maxime imperfecta: vt enim dicit Boet. 3. de conſol. * Poteſtas humana ſolicitudinum morſus expellere, formidinum aculeos vitare nequit, & poſtea, Potentem cenſes, cui ſatellites latus ambiunt; qui quos terret, ipſe plus metuit. Non igitur beatitudo conſiſtit in poteſtate. *proſa. 5. cir. med.

RESPONDEO dicendum, quod impoſsibile eſt beatitudinem in poteſtate conſiſtere, propter duo. Primo quidem, quia poteſtas habet rationem principij, vt patet in 5. Metaph.* beatitudo autem habet rationem vltimi finis. Secundo, quia poteſtas ſe habet ad bonum, & ad malum: beatitudo autem eſt proprium, & perfectum hominis bonum: vnde magis poſſet cōſiſtere beatitudo aliqua in bono vſu poteſtatis, qui eſt per virtutem, quam in ipſa poteſtate. Poſſunt autē quatuor generales rationes induci ad oſtendendum, quod in nullo præmiſſorum exteriorum bonorum beatitudo conſiſtat: quarum prima eſt, quod cum beatitudo ſit ſummum hominis bonum, non compatitur ſecum aliquod malum, omnia autem prędicta poſſunt inueniri, & in bonis & in malis. Secunda ratio eſt, quia cum de ratione beatitudinis ſit, quod ſit per ſe ſufficiens, vt patet in 1. Ethic.* hoc neceſſe eſt, quod beatitudine adepta, nullum bonum neceſſarium homini deſit. Adeptis autem ſingulis præmiſſorum poſſunt adhuc multa bona homini neceſſaria deeſſe, puta ſapientia, ſanitas corporis, & huiuſmodi. Tertia, quia cum beatitudo ſit bonum perfectum, ex beatitudine non poteſt aliquod malum alicui prouenire, quod nō cōuenit pręmiſsis: dicitur enim Eccleſ. 5. quod diuitię interdum conſeruantur in malum domini ſui: & ſimile patet in aliis tribus. Quarta ratio eſt, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cū ad ipſam naturaliter ordinetur: pręmiſſa autē quatuor bona magis ſunt à cauſis exterioribus, & vt plurimum à fortuna, vnde & bona fortunæ dicuntur. Vnde patet, quod in pręmiſsis nullo modo beatitudo conſiſtit. *te. 17. |te. 3. *c. 7. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod diuina poteſtas eſt ſua bonitas, vnde vti ſua poteſtate non poteſt niſi bene: ſed hoc in hominibus non inuenitur. Vnde non ſufficit ad beatitudinem, quod homo aſsimiletur Deo quantum ad poteſtatem, niſi aſsimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut optimum est quod aliquis vtatur bene potestate in regimine multorum: ita pessimum est, si male vtatur, & ita potestas se habet ad bonum, & ad malum.

Ad tertium dicendum, quod seruitus est impedimentum boni vsus potestatis. Et ideo naturaliter homines eam fugiunt, & non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

33

Art. 5. *Vtrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono?*

*Inf. q. 3. art. 3. or. et 4. dis. 49. q. 1. a. 1. q. 1. & 3. cont. 32. & 37. prin. & opus. 3. 264. a. & Ps. 32. co. 8. & 1. ethic. lec. 10. cor. 2. *non longe à prin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Eccl. 30. Non est census supra censum salutis corporis. Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

¶ 2. Præterea, Dionys. dicit 5. c. de diuin. nom. * quod esse est melius, quam viuere, & viuere melius quam alia quæ consequuntur. Sed ad esse, vel viuere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet: quia quanto est causa superior, tanto eius virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo sicut prima causa efficiens est, quæ in omnia influit, ita vltimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his, quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

SED contra est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis à multis animalibus superatur: sicut ab elephante, in diuturnitate vitæ: à leone, in fortitudine: à ceruo, in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere, propter duo. Primo quidem, quia impossibile est, quod illius rei quæ ordinatur ad aliud, sicut ad finem, vltimus finis sit eiusdem conseruatio in esse. Vnde gubernator non intendit, sicut vltimum finem, conseruationem nauis sibi commissæ, eo quod nauis ad aliud ordinatur, sicut in finem, scilicet ad nauigandum. Sicut autem nauis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati, & rationi commissus: secundum

cundum illud quod dicitur Ecclef. 15. Deus ab initio constituit hominem,& reliquit eum in manu consilij sui. Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid, sicut ad finem: non enim homo est summum bonum. Vnde impossibile est, quod vltimus finis rationis, & voluntatis humanæ sit conseruatio humani esse. Secundo, quia dato quod finis rationis, & voluntatis humanæ esset conseruatio humani esse: non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis, consistit in anima, & in corpore: & quamuis esse corporis dependeat ab anima: esse tamen humanæ animæ non dependet à corpore*, vt supra ostensum est: ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam,& instrumenta propter motorem, vt per ea suas actiones exerceat. Vnde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ, sicut ad finem: vnde impossibile est, quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est vltimus finis.

p.p.q.75. & 90.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus. Et ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per sensum significantur: sicut & bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ, & omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia: & hoc modo Dionys. loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re, vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturæ: sic manifestum est, quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Vnde & Dion. * ibidem dicit, quod viuentia sunt meliora existentibus, & intelligentia viuentibus.

eodem loco citato.

Ad tertium dicendum, quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur, quod vltimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cuius similitudinem appetunt secundum suam perfectionem: quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse viuens, quædam secundum esse viuens & intelligens & beatum: & hoc paucorum est.

Art. 6. *Vtrum beatitudo hominis consistat in voluptate?*

14 4.dis.44. q.1.ar.3. q.4.ad 3. & 4. & 3. contra c. 27. & 33. par.3. l.4. c. 83. opusc 3. c. 108. et Math.5. lec. 3. 4. & 5. & 1 Eth. le.5. co.1. tex. 2. & lec. 10. col.2. *c.2.to.5. *propos. 1. to.3.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim cum sit vltimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime conuenit delectationi. Ridiculum est enim ab aliquo quærere propter quid velit delectari: vt dicitur in 10. Eth*. Ergo beatitudo maxime in voluptate, & delectatione consistit.

¶ 2. Præterea, Causa prima vehementius imprimit, quam secunda, vt dicitur in lib. * de causis. Influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis vltimi, quod maxime mouet appetitum. Hoc autem est voluptas: cuius signum est, quod delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem, & rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur, quod vltimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

¶ 3. Præterea, Cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum. Sed delectationem omnia appetunt & sapientes, & insipientes, & etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum. Consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

prosa 7. SED contra est, quod * Boët. dicit in 3. de consolat. Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget: quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset quin pecudes quoque beatæ esse dicantur.

RESPONDEO dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum: vt dicitur 7. Ethic. * In quibus
c.14. to.5. tamen beatitudo principaliter non consistit: quia in vnaquaque re aliud est, quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem: ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conueniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conueniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo: si autem sit imperfectum, beatitudo est quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Vnde manifestum est, quod nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia

eſſentia beatitudinis, ſed quoddam conſequens ad ipſam ſicut per ſe accidens. Voluptas autem corporalis non poteſt etiam modo prædicto ſequi bonum perfectum: nam ſequitur bonum quod apprehendit ſenſus, qui eſt virtus animæ corpore vtens. Bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur ſecundum ſenſum, non poteſt eſſe perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animę quæ eſt ab organo corporeo abſoluta, quamdam habet infinitatem reſpectu ipſius corporis & partium animæ corpori concreatarum: ſicut inuiſibilia ſunt quodammodo infinita reſpectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur & finitur: vnde forma à materia abſoluta, eſt quodammodo infinita. Et ideo ſenſus, qui eſt vis corporalis, cognoſcit ſingulàre, quod eſt determinatum per materiam: intellectus vero, qui eſt vis à materia abſoluta, cognoſcit vniuerſale, quod eſt abſtractum à materia, & continet ſub ſe infinita ſingularia. Vnde patet, quod bonum conueniens corpori, quod per apprehenſionem ſenſus delectationem corporalem cauſat, non eſt perfectum bonum hominis, ſed eſt minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ: vnde Sapient. 7. dicitur, quod omne aurum in comparatione ſapientię, arena eſt exigua. Sic igitur neque voluptas corporalis eſt ipſa beatitudo, nec eſt per ſe accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod eiuſdem rationis eſt, quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio: quæ nihil eſt aliud quam quietatio appetitus in bono: ſicut ex eadem virtute naturę eſt, quod graue feratur deorſum, & quod ibi quieſcat. Vnde ſicut bonum per ſeipſum appetitur, ita & delectatio propter ſe & non propter aliud appetitur, ſi ly propter, dicat cauſam finalem; ſi vero dicat cauſam formalem, vel potius cauſam motiuam, ſic delectatio eſt appetibilis propter aliud, id eſt propter bonum quod eſt delectationis obiectum: & per conſequens eſt principium eius, & dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia eſt quies in bono deſiderato.

Ad ſecundum dicendum, quod vehemens appetitus delectationis ſenſibilis contingit ex hoc quod operationes ſenſuum, quia ſunt principia noſtræ cognitionis, ſunt magis perceptibiles. Vnde etiam à pluribus delectationes ſenſibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes ap-

petunt

petunt delectationes, sicut & appetunt bonum: & tamen delectationem appetunt ratione boni, & non è conuerso: vt dictum est *. Vnde non sequitur quod delectatio sit maximum, & per se bonum: sed quod vnaquæque delectatio consequatur aliquod bonum & aliqua delectatio consequatur id quod est per se, & maximum bonum.

in corp. art.

15 Art. 7. *Vtrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum. Hoc autem per tria diuiditur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis, & bona animæ. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est *. Ergo consistit in bonis animæ.

ar. 5. & 6. prius q.

¶ 2. Præterea, Illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum quod ei appetimus, sicut magis amamus amicum cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed vnusquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur: quod patet ex hoc, quod propter ipsam omnia amantur & desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis: ergo in bonis animæ.

¶ 3. Præterea, Perfectio est aliquid eius quod perficitur. Sed beatitudo est quædam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, vt ostensum est *. Ergo beatitudo est aliquid animæ, & ita consistit in bonis animæ.

art. 5.

SED contra est, quod sicut Aug. dicit in lib. * de doct. Christ. Id, in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est. Sed homo non est propter seipsum diligendus, sed quicquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

lib. 1. de doc. Chr. c. 3. & 22. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, finis dupliciter dicitur: scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus: & vsus, seu adeptio, vel possessio illius rei. Si ergo loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quam appetimus sicut vltimum finem: impossibile est quod vltimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius. Ipsa enim anima in se considerata est vt in potentia existens: fit enim de potentia sciente actu sciens, & de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter

q. præced. ar. 8.

pter.

pter actum, sicut propter complementum, impossibile est, quod id quod est secundum se in potentia existens habeat rationem vltimi finis. Vnde impossibile est quod ipsa anima sit vltimus finis suiipsius: similiter etiam neque aliquid eius, siue sit potentia, siue actus, siue habitus. Bonum enim, quod est vltimus finis est bonum perfectum complens boni appetitum: appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni vniuersalis: quodlibet bonum autem inhærens ipsi animæ, est bonum participatum, & per consequens particulatum. Vnde impossibile est quod aliquod eorum sit vltimus finis hominis. Sed si loquamur de vltimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque vsum ipsius rei, quæ appetitur vt finis: sic ad vltimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quæ appetitur vt finis, est id in quo beatitudo consistit, & quod beatum facit: sed huius rei adeptio vocatur beatitudo. Vnde dicendum est quod beatitudo est aliquid animæ: sed in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sub illa diuisione comprehenduntur omnia bona, quę homini sunt appetibilia, sic bonum animę dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed & obiectum quod est extrinsecum: & hoc modo nihil prohibet dicere id, in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum: amicus autem amatur tamquam id cui concupiscitur bonum: & sic etiam homo amat seipsum. Vnde non est eadem ratio amoris vtrobique. Vtrum autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi, cum de charitate agetur *.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipsa cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens: sed id, in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, vt dictum est *.

Margin notes: * 2. 2. q. 26. ar. 3. † in corp. art. 16 1 q. 12. ar. 1. c. & q. 82. a. 2. cor. & 2. 1. q. 85. ar. 2. cor. & 4. con. ca. 7. par. 17. & c. 54. cor. 1. & 2. Et op. 3. c. 108. & 264. Et op. 20. lib. 1. c. 8. & 9. Ps. 2. co. 8. * c. 4 p. 1. aliquantulu ante fin.

Art. 8. *Vtrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius 4. cap. de diuin. nomin. * quod diuina sapientia coniungit fines primorum

principiis

principiis secundorum: ex quo potest accipi quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo Angelus naturæ ordine sit supra hominem, vt in primo habitum est †: videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc, quod aliquo modo attingit ad Angelum.

† q.75 a. 7. & 1.08. art. 2. & q.111.

¶ 2. Præterea, Vltimus finis cuiuslibet rei est in suo opere perfecto: vnde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota vniuersitas creaturarum quæ dicitur maior mundus, comparatur ad hominem, qui in 8. Physic. * dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota vniuersitate creaturarum.

tex. 17. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Per hoc homo efficitur beatus quod eius naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad maius bonum, quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit: & ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

SED contra est, quod Augustin. dicit 19. de ciuit. Dei †, Vt vita carnis, anima est: ita beata vita hominis, Deus est: de quo dicitur Psal. 143. Beatus populus, cuius Dominus Deus eius est.

† lib. 19. c. 26. in pr. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato: beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset vltimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis quæ est appetitus humanus, est vniuersale bonum, sicut obiectum intellectus est vniuersale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum vniuersale, quod non inuenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Vnde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalm. 102. Qui replet in bonis desiderium, &c. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quamdam similitudinem: non tamen ibi sistit sicut in vltimo fine. Sed procedit vsque ad ipsum vniuersalem fontem boni: qui est vniuersale obiectum beatitudinis omnium beatorum, tamquam infinitum & perfectum bonum existens.

A 4

Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod non sit vltimus finis, sed ordinetur ad finem vlteriorem: vltimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Vniuersitas autem creaturarum ad quam comparatur homo vt pars ad totum, non est vltimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in vltimum finem: vnde bonum vniuersi non est vltimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non est minus quam bonum, cuius est homo capax, vt rei intrinsecæ & inhærentis: est tamen minus quam bonum cuius est capax vt obiecti, quod est infinitum. Bonum autem, quod participatur ab Angelo, & à toto vniuerso, est bonum finitum & contractum.

QVAESTIO III.

Quid sit beatitudo, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est quid sit beatitudo, & quæ requirantur ad ipsam.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum beatitudo sit aliquid increatum?

¶ Secundo, si est aliquid creatum, vtrum sit operatio?

¶ Tertio, vtrum sit operatio sensitiuæ partis, an intellectiuæ tantum?

¶ Quarto, si est operatio intellectiuæ partis, vtrum sit operatio intellectus, an voluntatis?

¶ Quinto, si est operatio speculatiui intellectus, aut practici?

¶ Sexto, si est operatio intellectus speculatiui, vtrum consistat in speculatione scientiarum speculatiuarum?

¶ Septimo, vtrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum?

¶ Octauo, vtrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur?

Art. 1. *Vtrum beatitudo sit aliquid increatum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boëtius in 3. de consol.* Esse Deum ipsam beatitudinem, necesse est confiteri. *17 inf. q. 26. a. 3. & 4. d. 49. q. 1. ar 2. q. 1. cor.*

¶ 2. Præterea, Beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum conuenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus. **Prosa 10 circa medium*

¶ 3. Præterea, Beatitudo est vltimus finis, in quem

¶ 2. Præterea, Boetius dicit in tertio de consol. † quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio. † pros. 2. circa pr.

¶ 3. Præterea, Beatitudo significat aliquid in beato existens, cum sit vltima perfectio hominis. Sed operatio non significat vt aliquid existens in operante, sed magis vt ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

¶ 4. Præterea, Beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

¶ 5. Præterea, Vnius hominis est vna beatitudo. Operationes autem sunt multæ. Ergo beatitudo non est operatio.

¶ 6. Præterea, Beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

SED contra est, quod Philosophus dicit in primo Ethic. * quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam. c. 7. post med. t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existēs, necesse est dicere, quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo vltima hominis perfectio: vnumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est: oportet ergo beatitudinem in vltimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est vltimus actus operantis: vnde & actus secundus à Philosopho nominatur in 2. de anima *. nam habens formam, potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans: & inde est, quod in aliis rebus res vnaquæque dicitur esse propter suam operationem, vt dicitur in 2. de cœl. † Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse. li. 2. te. 2. adiuncto 3. & 6. t. 2. † lib 2. text. 17. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Vno modo ipsum esse viuentis: & sic beatitudo non est vita*. Ostensum est enim, quod esse vnius hominis qualecumque sit, non est hominis beatitudo: solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viuentis, secundum quam principium vitæ in actum reducitur: & sic nominamus vitam actiuam, vel cōtemplatiuam, vel voluptuosam. Et hoc modo vita æterna dicitur vltimus finis: quod patet per hoc quod dicitur Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum verum & vnum. q. 2. ar. 5.

Ad

loco in ar. citat. Ad secundum dicendum, quod Boet, * diffiniendo beatitudinem, considerauit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio, quod sit bonum commune perfectum: & hoc significauit cum dixit, quod est status omnium bonorum aggregatione perfectus: per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristot. * expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in huiusmodi statu: quia per operationem quamdam. Et ideo in 1. Eth. * ipse etiam ostendit, quod beatitudo est bonum perfectum.

loco in ar. citat.

c.7. to.5.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in nono Metaphysicorum *, duplex est actio. Vna quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut vrere & secare: & talis operatio non posset esse beatitudo: nam talis operatio non est actio & perfectio agentis, sed magis patientis, vt ibidem dicitur *. Alia est actio manens in ipso agente, vt sentire, intelligere, & velle: & huiusmodi actio est perfectio & actus agentis: & talis operatio potest esse beatitudo.

tex.16. to.3.

eod. t.16.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quamdam vltimam perfectionem, secundum quod diuersæ res beatitudinis capaces, ad diuersos gradus perfectionis pertingere possunt: secundum hoc necesse est quod diuersimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse eius, est operatio eius; quia non fruitur alio, sed seipso. In angelis autem beatitudo est vltima perfectio secundum aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato: & hæc operatio est in eis vnica & sempiterna. In hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est vltima perfectio secundum operationem, qua homo coniungitur Deo: sed hæc operatio nec continua potest esse, & per consequens nec vnica est: quia operatio interscisione multiplicatur: & propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Vnde Philosophus in primo Ethicorum * ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens, Beatos autem dicimus, vt homines: sed promittitur nobis à Deo beatitudo perfecta, quãdo erimus sicut angeli in cœlo: sicut dicitur Mathæi vigesimo secundo. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat obiecto, quia vna & continua & sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur: sed in præsenti vita

c.10. in fin. t.5.

quam

quantum deficimus ab vnitate & continuitate talis operationis, tantum deficimus à beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis: & quanto operatio potest esse magis continua & vna, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in actiua vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplatiua, quæ versatur circa vnum, id est, circa veritatis contemplationem, etsi aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem: tamen quia in promptu habet eam, semper potest operari. Et quia etiam ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis, ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse. Et per hoc patet solutio ad Quintum, & ad Sextum.

Art. 3. Vtrum beatitudo sit operatio sensitiuæ partis, aut intellectiua tantum? 19

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio inuenitur in homine nobilior operatione sensitiua, nisi intellectiua. Sed operatio intellectiua dependet in nobis ab operatione sensitiua: quia non possumus intelligere sine phantasmate, vt dicitur in tertio de anima *. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiua.

3. q. con. 33. & 37 prin. & opus. 3. c. 264. & 1. eth. le. 10. cor. 2.
** tex. 30. to. 2.*

¶ 2. Præterea, Boëtius dicit in † 3. de consol. quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed quædam bona sunt sensitiua, quæ attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

† pros. 2. circa pr.

¶ 3. Præterea, Beatitudo est bonum perfectum: vt probatur in 1. Ethic. * quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitiuas quædam partes animæ perficiuntur. Ergo operatio sensitiua requiritur ad beatitudinem.

c. 7. to. 5.

SED contra, In operatione sensitiua communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiua.

RESPONDEO dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter. Vno modo essentialiter. Alio modo antecedenter. Tertio modo consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem: nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est vltimus finis, vt supra ostensum est *: cui homo coniungi non potest per sensus

** ar. 1. huius q.*

q.2.a.5. aliquantulũ ante med. epist ep 56. c. 2. * in 3. p. sed non comple.

sensus operationem. Similiter etiam, quia sicut ostensum est *, in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus: possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter & consequenter. Antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest: nam operatio intellectus præexigit operationem sensus. Consequenter autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cœlo: quia post resurrectionem, ex ipsa beatitudine animæ, vt Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum *, fiet quædam refluentia in corpus & in sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur: vt infra magis patebit, cum * de resurrectione agetur: non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungitur, à sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat, quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum, per coniunctionem ad vniuersalem fontem totius boni: non quod indigeat singulis particularibus bonis: sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitæ.

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam à superiori: in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ è conuerso, à perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

20 inf. q. 6. ar. 2. & art. 3. co. Et 2. con. c. 25. & 26. & 27. para. 2. Et mal. q. 16. a. 2. ad 6. Et ver. q. 1. a. 5. ad 8. Et quo 8. ar. 19. Et opu. 3. c. 107. * lib. 19. c. 10. & 11. & 5.

Art. 4. *Vtrum si beatitudo est intellectiuæ partis, sit operatio intellectus, an voluntatis?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim August. * 19. de ciuitate Dei, quod beatitudo hominis in pace consistit. vnde in Psal. 147. Qui posuit fines tuos pacem. Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

¶ 2. Præterea, Beatitudo est summum bonum. Sed bonum est obiectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

¶ 3. Præterea, Primo mouenti respondet vltimus finis: sicut vltimus finis totius exercitus est victoria, quæ est finis ducis, qui omnes mouet. Sed primum mouens ad operandum est voluntas: quia mouet alias vires,

vires, vt infra dicetur. Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

¶ 4. Præterea, Si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quę est actus voluntatis, quã cognitio, quæ est operatio intellectus, vt patet per Apostolum 1. ad Corinth. 13. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

¶ 5. Præterea, Augustinus dicit in 13. de Trinit*. quod beatus est qui habet omnia quæ vult, & nihil vult male. & post † pauca subdit. Et appropinquat beato qui bene vult quodcumque vult: bona enim beatum faciunt quorum bonorum iam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem. Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

*c. 5. in fi. tom. 3. † eo. d. lib. c. 6. circa med. to. 3.

SED contra est, quod Dominus dicit Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum verum vnum. Vita autem æterna est vltimus finis, vt dictum est. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

RESPONDEO dicendum, quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est*, duo requiruntur. Vnum, quod est esse beatitudinis: aliud, quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo, quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis *, quod beatitudo est consecutio finis vltimi: consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas autem fertur in finem: & absentem, cum ipsum desiderat: & præsentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem: delectatio autem aduenit voluntati ex hoc, quod finis est præsens: non autem è conuerso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles: si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim à principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere, sed à principio quidem est absens ei: consequitur autem ipsam per hoc, quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi, & tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur & circa intelligibilem finem contingit: nam à principio volumus consequi finem intelligibilem: consequimur autem ipsum per hoc, quod fit pręsens nobis per

*q. 2. ar. 6.

*art. 1. huius quæst. & q. 2.

actum

actum intellectus, & tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit: sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustin. dicit in decimo de Confessionibus *, quod beatitudo est gaudium de veritate: quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

c.23. ante med. to. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod pax pertinet ad vltimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo: sed quia antecedenter & consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, in quantum iam sunt remota omnia perturbantia & impedientia ab vltimo fine: consequenter vero, in quantum iam homo adepto vltimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad secundum dicendum, quod primum obiectum voluntatis non est actus eius: sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile. Vnde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem tamquam primum obiectum eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam tamquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas: tamen motus ad finem incipit in voluntate: & ideo voluntati debetur id quod vltimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quod dilectio præeminet cognitioni in mouendo. Sed cogntio præuia est dilectioni in attingendo. Non enim diligitur nisi cognitum: vt dicit Augustinus in decimo de Trinitate *. Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus: sicut & finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

c. 1. & 3.

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet omnia quę vult, ex hoc est beatus, quod habet ea quæ vult: quod quidem est per aliud, quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem, sicut quædam debita dispositio ad ipsam: voluntas autem bona ponitur in numero bonorum, quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quędam in ipsa: sicut motus reducitur ad genus sui termini; vt alteratio ad qualitatem.

Art. 5. *Vtrum beatitudo sit operatio intellectus speculatiui, an practici?*

Inf. 21 1. q. 20. art. 8. & 4. d. 49. q. 1. ar. 1. q. 3. et opusc. 3. c. 254. & 1. Ethi. lect. 10. cor. 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim vltimus cuiuslibet creaturæ consistit in assimi-

assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, quæ est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculatiuum, cuius scientia accipitur à rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quam speculatiui.

¶ 2. Præterea, Beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quam speculatiuus, qui ordinatur ad verum. Vnde & secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni: non autem secundum perfectionem speculatiui intellectus: sed secundum eam dicimur scientes vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici, quam speculatiui.

¶ 3. Præterea, Beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculatiuus intellectus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem: practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes & passiones eius. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quam intellectus speculatiui.

SED contra est, quod Aug. dicit in 1. de Trin.* quod contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum. *c. 10. in prin. & c. 8. parum ante med. tom. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod beatitudo magis consistit in operatione speculatiui intellectus, quam practici: quod patet ex tribus. Primo quidem ex hoc quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis: optima autem operatio hominis est, quæ est optimæ potentiæ, respectu optimi obiecti: optima autem potentia est intellectus, cuius obiectum optimum est bonum diuinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculatiui: vnde in tali operatione, scilicet in contemplatione diuinorum, maximè consistit beatitudo. Et quia vnusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, vt dicitur in 9. & 10. Ethic.* ideo talis operatio est maximè propria homini & maximè delectabilis. Secundo apparet idem ex hoc, quod contemplatio maximè quæritur propter seipsam, actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem: ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Vnde manifestum est, quod vltimus finis non potest consistere in vita actiua, quæ pertinet ad intellectum practicum. Tertio idem apparet ex hoc, quod in vita contemplatiua homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo & angelis **lib. 9. c. 4. & 8. li. 10. c. 7. ad fi. t. 5.*

gelis, quibus per beatitudinem assimilatur: sed in his quæ pertinent ad vitam actiuam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte. Et ideo vltima & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione; beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem & principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones & passiones humanas: vt dicitur in 10. * Ethic.

c.7. & 8. tom.5.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo prædicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem: quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculatiui ad Deum est secundum vnionem, vel informationem, quæ est multo maior assimilato: & tamen dici potest quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculatiuam tantum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus, practicus habet bonum, quod est extra ipsum: sed intellectus speculatiuus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis: & si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur & fit bonus, quod quidem intellectus practicus non habet: sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet si ipsemet homo esset vltimus finis, tunc enim consideratio & ordinatio actuum & passionum eius esset beatitudo. Sed quia vltimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculatiui attingimus; ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculatiui consistit, quam in operatione intellectus practici.

22

Art. 6. *Vtrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculatiuarum.*

2.2.q.167 ar.1.ad1. Et opusc.3. c.104.162 & 166. * lib.10. c.7. à medio, to.5.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculatiuarum. Philosoph. enim * dicit in lib. Ethic. quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem: & distinguens virtutes speculatiuas non ponit nisi tres, scientiam, sapientiam, & intellectum, quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculatiuarum. Ergo vltima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculatiuarum consistit.

¶ 2. Præterea, Illud videtur esse vltima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus

bus propter seipsum. Sed huiusmodi est consideratio speculatiuarum scientiarum: quia vt * dicitur in 1. Metaph. Omnes homines natura scire desiderant, & post pauca † subditur, quod speculatiuę scientiæ propter seipsas quæruntur. Ergo in consideratione scientiarum speculatiuarum consistit beatitudo.

* in prim. cap. 1. lib. tom. 3.
† eod. lib. 1. c. 2. non procul à princ. t. 3.

¶ 3. Præterea, Beatitudo est vltima hominis perfectio, vnumquodque autem perficitur secundum quod reducitur de potentia in actum. Intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculatiuarum. Ergo videtur quod in huiusmodi consideratione vltima hominis beatitudo consistat.

SED contra est, quod dicitur Hierem. 9. Non glorietur sapiens in sapientia sua, & loquitur de sapientia speculatiuarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione vltima hominis beatitudo.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, vna perfecta, & alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem: beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem: sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium: imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculatiuarum essentialiter consistere non potest. Ad cuius euidentiam: considerandum est, quod consideratio speculatiuæ scientiæ non se extendit vltra virtutem principiorum illius scientiæ: quia in principiis scientię virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculatiuarum sunt per sensum accepta: vt patet per Philosophum in principio * Metaphysicorum, & in fine * Poster. Vnde tota consideratio scientiarum speculatiuarum non potest vltra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere vltima hominis beatitudo, quæ est vltima eius perfectio: non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem, quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis est inferior homine: vnde per formam lapidis non perficitur intellectus, in quantum est talis forma, sed in

ar. 2. huius q. ad 4. arg.

li. 1. met. non procul: pr. lib. & 2. Poster. tex. vlt. parum ante medium, t. 3.

quantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se: vnde oportet quod vltima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei, quæ sit supra intellectum humanum *. Ostensum est autem, quod per sensibilia non potest deueniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum: vnde relinquitur quod hominis vltima beatitudo non possit esse in consideratione speculatiuarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum, ita consideratio scientiarum speculatiuarum est quædam participatio veræ & perfectæ beatitudinis.

*p pq. 88. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur in lib. Ethicorum de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, vt * supra dictum est.

*art. 2. ad 4. arg.

Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo vel participatio ipsius.

Ad tertium dicendum, quod per considerationem scientiarum speculatiuarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum: non autem in vltimum & completum.

23 Art. 7. *Vtrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est, angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia *, Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis angelorum: per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione angelorum vltima hominis beatitudo consistat.

¶ 2. Præterea, Vltima perfectio vniuscuiusque rei est, vt coniungatur suo principio. Vnde & circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium & finem. Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur; vt dicit Dionys. 4. cap. † de cœl. hierar. Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione angelorum.

¶ 3. Præterea, Vnaquæque natura perfecta est, quando coniungitur superiori naturæ; sicut vltima perfectio corporis est, vt coniungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturæ

*1. q. 64 art. 1. ad 2. & q. 89 a. 1. ad 3. * 3. cont. c. 44. & veri. q. 2. a. 3. ad 5. & op. 10. cap. 3. & opus. 3. c. 10?. & 264.

*hom. 26. in Euan. post med. illius.

†c. 4. non procul à principio illius.

ræ sunt angeli. Ergo vltima perfectio humani intellectus est, vt coniungatur per contemplationem ipsis angelis.

SED contra est, quod dicitur Hierem. 9. In hoc glorietur, qui gloriatur, scire & nosse me. Ergo vltima hominis gloria, vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod *art. prec.* est perfectio intellectus, secundum alicuius participationem: sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem, quod vnumquodque in tantum est perfectio alicuius potentiæ, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprij obiecti illius potentiæ: proprium autem obiectum intellectus est verum: quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum vltima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, vt dicitur in 2. * Metaphys. *li. 2. met.* quæcumque sunt entia per participationem, sunt ve- *tt. 4. to. 5.* ra per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, vt in primo * ostensum est. Vnde relinquitur *p. p. q. 3.* quod solus Deus sit veritas per essentiam, & quod *ar. 4. & q. 61. a. 1* eius contemplatio faciat perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum: & etiam altiorem, quam in consideratione scientiarum speculatiuarum.

Ad primum ergo dicendum, quod festis angelorum intererimus, non solum contemplantes angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas, satis conueniens videtur, quod beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum, quasi in coniunctione ad suum principium: sed hoc est erroneum, vt in primo * *p. p. q. 90.* dictum est. Vnde vltima perfectio intellectus humani *art. 3.* est per coniunctionem ad Deum, qui est principium & creationis animę, & illuminationis eius. Angelus autem illuminat tanquam minister, vt in primo * habitum *p. p. q. 111* est, vnde suo ministerio adiuuat hominem, vt ad beatitudinem perueniat: non autem est humanæ beatitudinis obiectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori, contingit dupliciter. Vno modo, secundum gradum potentiæ participantis: & sic vltima perfectio hominis erit in hoc, quod homo at-

tinget ad contemplandum ſicut angeli contemplantur. Alio modo, ſicut obiectum attingitur à potentia: & hoc modo vltima perfectio cuiuſlibet potentiæ eſt, vt attingat ad id, in quo plene inuenitur ratio ſui obiecti.

24 Art. 8. *Vtrum beatitudo hominis ſit in viſione diuinæ eſſentiæ?*

ſup. ar. 4. Et 1. q. 12. a. 4. q. 6 art. 2. & 3. & 1. d. 1. q. 1. a. 1 Et 2. d. 4. a. 1. Et 4. d. 49. q. 1. ar. 2. q. 1. Et q. 4. a. 5. q. 1. & 3. contra g. 25. & 37. & op. 3. cor. 14. 106. 107 108. 153. 166. 167 168. 195. 262. & 264.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis non ſit in viſione ipſius diuinę eſſentiæ. Dicit enim * Dionyſ. in 1. cap myſticæ theologiæ, quod per id quod eſt ſupremum intellectus, homo Deo coniungitur, ſicut omnino ignoto. Sed id quod videtur per eſſentiam, non eſt omnino ignotum. Ergo vltima intellectus perfectio ſeu beatitudo, non conſiſtit in hoc quod Deus per eſſentiam videtur.

¶ 2. Præterea, Altioris naturæ perfectio altior eſt. Sed hæc eſt perfectio diuini intellectus propria, vt ſuam eſſentiam videat. Ergo vltima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, ſed infra ſubſiſtit.

SED contra eſt, quod dicitur 1. Ioan. 3. Cum apparuerit, ſimiles ei erimus, & videbimus eum, ſicuti eſt ipſe.

RESPONDEO dicendum, quod vltima & perfecta beatitudo non poteſt eſſe niſi in viſione diuinæ eſſentiæ. Ad cuius euidentiam duo conſideranda ſunt. Primo quidem, quod homo non eſt perfecte beatus, quandiu reſtat ſibi aliquid deſiderandum & quærendum. Secundum eſt, quod vniuſcuiuſque potentiæ perfectio attenditur ſecundum rationem ſui obiecti. Obiectum autem intellectus eſt quod quid eſt, id eſt, eſſentia rei, vt † dicitur in 3. de anima. Vnde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoſcit eſſentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoſcat eſſentiam alicuius effectus, per quam non poſsit cognoſci eſſentia cauſæ, vt ſcilicet ſciatur de cauſa quid eſt: non dicitur intellectus attingere ad cauſam ſimpliciter, quamuis per effectum cognoſcere poſsit de cauſa an ſit. Et ideo remanet naturaliter homini deſiderium, cum cognoſcit effectum, & ſcit eum habere cauſam, vt etiam ſciat de cauſa quid eſt: & illud deſiderium eſt admirationis, & cauſat inquiſitionem, vt dicitur in principio Metaphyſicæ *. Puta aliquis cognoſcens eclipſim ſolis, conſiderat, quod ex aliqua cauſa procedit: de qua, quia neſcit quid ſit, admiratur, & admirando inquirit: nec iſta inquiſitio quieſcit quouſque perueniat ad cognoſcendum eſſentiam cauſæ. Si igitur intellectus humanus cogno

** c. 1. in fin. illius.*

† lib. 3. de anima, te. 26. t. 2

** li. 1. met. c. 2. circa med. t. 3.*

cognoſcens eſſentiam alicuius effectus creati, non cognoſcat de Deo niſi an eſt: nondum perfectio eius attingit ſimpliciter ad cauſam primam, ſed remanet ei adhuc naturale deſiderium inquirendi cauſam: vnde nondum eſt perfectè beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipſam eſſentiam primæ cauſæ: & ſic perfectionem ſuam habebit per vnionem ad Deum ſicut ad obiectum: in quo ſola beatitudo hominis conſiſtit, vt ſupra dictum eſt *. *art. 1 huius quaeſt*

Ad primum ergo dicendum, quod Dionyſ. loquitur de cognitione eorum qui ſunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, finis poteſt accipi dupliciter. Vno modo, quantum ad rem ipſam quæ deſideratur: & hoc modo idem eſt finis & ſuperioris & inferioris naturæ, immo omnium rerum: vt ſupra dictum eſt *. Alio modo, quantum ad conſecutionem huius rei: & ſic diuerſus eſt finis ſuperioris & inferioris naturæ, ſecundum diuerſam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior eſt beatitudo Dei ſuam eſſentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel angeli videntis, & non comprehendentis. *art. 1. huius quaeſt.* *q. 1. a. 8.*

QVAESTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de his quæ exiguntur ad beatitudinem.

CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum delectatio requiratur ad beatitudinem?

¶ Secundo, quid ſit principalius in beatitudine, vtrum delectatio, vel viſio?

¶ Tertio, vtrum requiratur comprehenſio?

¶ Quarto, vtrum requiratur rectitudo voluntatis? 25

¶ Quinto, vtrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus?

¶ Sexto, vtrum perfectio corporis?

¶ Septimo, vtrum aliqua exteriora bona?

¶ Octauo, vtrum requiratur ſocietas amicorum?

Art. I. *Vtrum delectatio requiratur ad beatitudinem?*

ſup. q. 3. art. 4. cor. & 2. d. 38. art. 2. cor. & 4. d. 46. q. 3. a. 4. q. 3. & opuſ. 2. c. 107. 166

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Auguſtinus in 1. de Trinit.* quod viſio eſt tota merces fidei. Sed id quod eſt præmium vel merces ** cap. 8. à medio.*

ces virtutis, eſt beatitudo: vt patet per Philoſophum in 1. Ethic. † Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem, niſi ſola viſio.

† *c.9.to.5*

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt per ſe ſufficientiſsimum bonum, vt Philoſophus dicit 1. Ethic. * Quod autem eget aliquo alio, non eſt perfectè ſufficiens. Cum igitur eſſentia beatitudinis in viſione Dei conſiſtat, vt oſtenſum eſt †: videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

* *c.7.& 8 tom.5.*
† *q.3.a.8.*

¶ 3. Præterea, Operationem felicitatis, ſeu beatitudinis oportet eſſe non impeditam: vt dicitur in 10. Ethic. * Sed delectatio impedit actionem intellectus: corrumpit enim æſtimationem prudentiæ, vt dicitur in 6. Ethic. † Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

* *c.6.*
† *li.6.c.5. tom.5.*

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit 10. de conf. * quod beatitudo eſt gaudium de veritate.

* *lib. 10. conf.c.23. aute med. tom.1.*

RESPONDEO dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Vno modo, ſicut præambulum vel præparatorium ad ipſum; ſicut diſciplina requiritur ad ſcientiam. Alio modo ſicut perficiens aliquid: ſicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, ſicut coadiuuans extrinſecus: ſicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo ſicut aliquid concomitans: vt ſi dicamus quod calor requiritur ad ignem; & hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem: delectatio enim cauſatur ex hoc quod appetitus requieſcit in bono adepto. Vnde cum beatitudo nihil aliud ſit, quam adeptio ſummi boni, non poteſt eſſe beatitudo ſine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipſo quod merces alicui redditur, voluntas merentis quieſcit, quod eſt delectari. Vnde in ipſa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ex ipſa viſione Dei cauſatur delectatio: vnde ille, qui Deum videt, delectatione indigere non poteſt.

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus, non impedit ipſam: ſed magis eam confortat, vt dicitur in 10. * Ethicor. Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius & perſeuerantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem: quandoque quidem ex intentionis diſtractione, quia ſicut dictum eſt *, ad ea quibus delectamur, magis intenti ſumus; & dum vni vehementer intendimus, neceſſe eſt quod ab alio intentio retrahatur. Quandoque autem etiam ex contrarietate: ſicut

* *lib. 10. Eth.c.4. tom 5.*
* *in iſta ſolutione.*

ſicut delectatio ſenſus contraria rationi impedit æſtimationem prudentiæ, magis quam ſpeculatiui intellectus.

Art. 2. Vtrum in beatitudine ſit principalius viſio quam delectatio? 26

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod delectatio ſit principalius in beatitudine quam viſio. Delectatio enim, vt dicitur in 10. Ethicor. * eſt perfectio operis. Sed perfectio eſt potior perfectibili. Ergo delectatio eſt potior operatione intellectus, quæ eſt viſio. *ſup. art. 1. & locu ibi nutatis.* ** lib. 10. c. 4 à medio, to. 5.*

¶ 2. Præterea, Illud propter quod aliquid eſt appetibile, eſt potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipſarum. Vnde & natura in operationibus neceſſariis ad conſeruationem indiuidui & ſpeciei, delectationem appoſuit, vt huiuſmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio eſt potior in beatitudine, quam operatio intellectus, quæ eſt viſio.

¶ 3. Præterea, Viſio reſpondet fidei, delectatio autem ſiue fruitio charitati. Sed charitas eſt maior fide, vt dicit Apoſtolus 1. ad Corinth. 13. Ergo delectatio, ſiue fruitio eſt potior viſione.

SED contra, Cauſa eſt potior effectu. Sed viſio eſt cauſa delectationis. Ergo viſio eſt potior, quam delectatio.

RESPONDEO dicendum, quod iſtam quæſtionem mouet Philoſophus in 10. Ethic. * & eam inſolutam dimittit. Sed ſi quis diligenter conſideret, ex neceſsitate oportet, quod operatio intellectus, quæ eſt viſio, ſit potior delectatione. Delectatio enim conſiſtit in quadam quietatione voluntatis: quod autem voluntas in aliquo quietetur, non eſt niſi propter bonitatem eius in quo quietatur: ſi ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quærit bonum propter quietationem. Sic enim ipſe actus voluntatis eſſet finis: quod eſt contra * præmiſſa. Sed ideo quærit quod quietetur in operatione: quia operatio eſt bonum eius. Vnde manifeſtum eſt quod principalius bonum eſt ipſa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipſo. ** lib. 10. Eth. c. 6. 7. & 8. to. n. 5.* *q. 1. art. 1. ad 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Philoſ. ibidem * dicit, delectatio perficit operationem ſicut decor iuuentutem, qui eſt ad iuuentutem conſequens. Vnde delectatio eſt quædam perfectio concomitans viſionem: non ſicut perfectio faciens viſionem in ſua ſpecie perfectam eſſe. ** eod. lib. Eth. c. 4. poſt medium, t. 5.*

Ad secundum dicendum, quod apprehensio sensitiua non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare, quod est delectabile. & ideo secundum appetitum sensitiuum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem: sed intellectus apprehendit vniuersalem rationem boni, ad cuius consequutionem sequitur delectatio. Vnde principalius intendit bonum, quam delectationem. Et inde est quod diuinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitiui appetitus: sed magis secundum ordinem appetitus intellectiui.

Ad tertium dicendum, quod charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem: sed hoc est ei consequens, vt delectetur in bono adepto, quod amat. Et sic delectatio non respondet ei vt finis: sed magis visio, per quam primo finis fit ei præsens.

27 Art. 3. *Vtrum ad beatitudinem requiratur comprehensio?*

1. d. 1. q. 1. art. 1. corol. 4. d. 49. q. 1. art. 5. q. 1. cor. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim * Augustinus ad Paulinam, de videndo Deum. Attingere mente Deum, magna est beatitudo: comprehendere autem est impossibile. Ergo sine comprehensione est beatitudo.

* ep. 112. c. 9. t. 2. ¶ 2. Præterea, Beatitudo est perfectio hominis secundum intellectiuam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ quam intellectus & voluntas, vt in primo † dictum est. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei: voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tamquam aliquod tertium.

† q. 79. & per 4. q. sequent.

¶ 3. Præterea, Beatitudo in operatione consistit: operationes autem determinantur secundum obiecta. Obiecta autem generalia sunt duo, verum, & bonum: verum correspondet visioni, & bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

SED contra est, quod Apost. dicit 1. ad Corinth. 9. Sic currite vt comprehendatis. Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem. Vnde ipse dicit 2. ad Tim. vlt. Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui: in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ. Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

RESPONDEO dicendum, quod cum beatitudo

consi

consistat in consecutione vltimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo, partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, in quantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid; secundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum, quæ quidem potest esse triplex: quandoque enim amatum est præsens amanti, & tunc jam non quæritur: quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci, & tunc etiam non quæritur: quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est eleuatum supra facultatem adipiscentis: ita vt statim haberi non possit, & hæc est habitudo sperantis ad speratum: quæ sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine: nam perfecta cognitio finis respōdet imperfectæ. Præsentia vero ipsius finis respondet habitudini spei. Sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, vt * supra dictum est. Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere: scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis: comprehensionem, quæ importat præsentiam finis: delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato. *ar. 1. huius quæst.*

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Vno modo inclusio comprehensi in comprehendente. Et sic omne quod comprehenditur à finito, est finitum. Vnde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat, quam tentionem alicuius rei, quæ jam præsentialiter habetur: sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum: & hoc modo comprehensio requiritur ab beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinet spes & amor; quia eiusdem est amare aliquid, & tendere in illud non habitum: ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio & delectatio: quia eiusdem est habere aliquid & quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quædam habitudo ad finem jam habitum. Vnde etiam ipsa visio vel res visa, quæ præsentialiter adest, obiectum comprehensionis est.

quitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus: voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem: sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adueniente fine: sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, vt motus, vnde instrumenta motus non sunt necessaria postquam peruenitur ad finem: sed debitus ordo ad finem est necessarius.

Art. 5. *Vtrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus?* 29

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis & gratiæ præsupponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis & gratiæ. Anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ: cum sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta à suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

3.q.7.a.4 ad 2. & q.15.art.10.cor. & ad 2. & 4 d.49.q.4.ar.5 q.2.cor. & ad 1. & 4. con.c.47.fin. & po.q.5.ar.10.co. & op.3.c.151. & Iob 19.fin.

¶ 2. Præterea, Beatitudo est operatio quædam perfecta, vt supra dictum est *. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum: quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum quando est à corpore separata, sicut nec pars separata à toto: videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

** q.3.a.2.*

¶ 3. Præterea, Beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

¶ 4. Præterea, Secundum Philosophum in 10. * Ethic. Operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separatæ est impedita: quia vt dicit * Aug. 12. super Gen. ad litteram. Inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi: quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum cælum, id est, in visionem essentiæ diuinæ. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

c.6.li.10.

lib.12.c.35. circa med.to.3.

¶ 5. Præterea, Beatitudo est sufficiens bonum, & quietat desiderium. Sed hoc non conuenit animæ separatæ: quia adhuc appetit corporis vnionem, vt * Aug. dicit. Ergo anima seperata à corpore non est beata.

**li.12.super Gen.c.35.ad med.t.3.*

¶ 6. Præterea, Homo in beatitudine est angelis æqualis. Sed anima sine corpore non æquatur angelis, vt * Aug. dicit. Ergo non est beata.

* eod lib. 12. super Gen. c. 25. tom. 3.

SED contra est, quod dicitur Apocal. 14. Beati mortui, qui in Domino moriuntur.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est beatitudo. Vna imperfecta, quæ habetur in hac vita: & alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quod ad beatitudinem huius vitæ de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitæ operatio intellectus vel speculatiui vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, vt in primo * habitum est: & sic beatitudo, quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quod non potest animæ aduenire sine corpore existenti: dicentes quod animæ sanctorum à corporibus separatæ, ad illam beatitudinem non perueniunt vsque ad diem judicij, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum & auctoritate & ratione. Auctoritate quidem: quia Apostolus dicit 2. ad Cor. 5. Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino, & quæ sit ratio peregrinationis, ostendit, subdens, Per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem, & non per speciem, carens visione diuinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum à corporibus separatæ sunt Deo præsentes. Vnde subditur, Audemus autem, & voluntatem habemus bonam peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Deum. Vnde manifestum est, quod animæ sanctorum separatæ à corporibus, ambulant per speciem Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet: nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore, nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, vt in primo dictum est *. Manifestum est autem, quod diuina essentia per phantasmata videri non potest, vt in primo † ostensum est. Vnde cum in visione diuinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis à corpore: vnde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Vno modo, ad constituendam essentiam rei: sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem

* p. p. q. 84. art 7.

* q. 84. a. 7.

† p. p. q. 12.

rei

rei, quod pertinet ad benè esse eius: sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenij pertinet ad perfectionem hominis. Quamuis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Vnde* August. in 2. super Gen. ad litteram, cum quæsiuisset vtrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi: respondit, quod non sic possunt videre incommutabilem substantiam, vt sancti angeli vident: siue alia latentiore causa; siue ideo, quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.

lib. 12. super. Gen. c. 35. to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa: non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur: licet non maneat illa naturæ perfectio secundum quam est corporis forma.

Ad secundum dicendum, quod anima aliter se habet ad esse, quam aliæ partes: nam esse totius non est alicuius suarum partium, vnde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali: vel si remanent, habent aliud esse in actu: sicut pars lineæ habet aliud esse, quam tota linea: sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem, & hoc ideo, quia idem est esse formæ & materiæ, & hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, vt in primo * ostensum est. Vnde relinquitur, quod post separationem à corpore perfectum esse habeat: vnde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

p p. q. 75. ar. 2.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum: & ideo remanente intellectu potest inesse ei beatitudo: sicut dentes AEthiopis possunt esse albi, etiam post euulsionem, secundum quos AEthiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Vno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris: & tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cuiusdam defectus: quia scilicet res impedita non habet quicquid ad omnimodam eius perfectionem requiritur: & tale impedimentum ope-

ratio

rationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius: & sic separatio animæ à corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem diuinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio deriuetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibilis: quia habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis; quia illud bonum non possidet secundum omnem modum, quo possidere vellet. Et ideo corpore resumpto beatitudo crescit, non intensiuè, sed extensiuè.

Ad sextum dicendum, quod id quod ibidem dicitur, quod spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut angeli, non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis; quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores angeli: sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis: quia angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam sunt habituri: non autem animæ separatæ sanctorum.

30 Art. 6. *Vtrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis?*

Sup. ar. 5. & locis ibi inductis. ** q. 2. per totam.*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed * supra ostensum est, quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

¶ 2. Præterea, Beatitudo hominis consistit in visione diuinæ essentiæ, vt † ostensum est. Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, vt dictũ est *. Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

† q. 3. ar. 8. ** art. 5. præced.*

¶ 3. Præterea, Quanto intellectus est magis abstractus à corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam à corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

SED contra, Præmium virtutis est beatitudo. Vnde dicitur Io. 13. Beati eritis si feceritis ea. Sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei,

&

& delectatio: sed etiam corporis bona dispositio. Dicitur enim Isa. vlt. Videbitis, & gaudebit cor vestrum, & ossa vestra quasi herba germinabunt. Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

RESPONDEO dicendum, quod si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi: manifestum est, quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis: consistit enim hæc beatitudo secundum Philosophum in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem, quod per inualitudinem corporis, in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, immo requiritur ad eam, vt omnino anima sit à corpore separata. Vnde August. * 12. de ciuit. Dei introducit verba *lib. 12. c. 26. in pr. & li. 22. c. 26. in prin. to. 5.* Porphyrij dicentis, quod ad hoc quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est. Sed hoc est inconueniens: cum enim naturale sit animæ corpori vniri, non potest esse quod perfectio animæ naturalem eius perfectionem excludat. Et ideo dicendum est, quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis, & antecedenter, & consequenter: antecedenter quidem, quia vt Aug. * dicit 12. super Gen. ad litteram, *lib. 12. c. 35. t. 3.* si tale sit corpus, cuius sit difficilis & grauis administratio, sicut caro quæ corrumpitur, & aggrauat animam, auertitur mens ab illa visione summi cœli. Vnde concludit, quod cum hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale; tunc angelis adæquabitur, & erit ei ad gloriam quod sarcinæ fuit. Consequenter vero, quia ex beatitudine animę fiet redundantia ad corpus, vt & ipsum sua perfectione potiatur. Vnde Aug.* dicit in epist. ad Dioscorum, *aliquantulù ante medium & est epi. 56. to. 2.* Tam potenti natura Deus fecit animam, vt ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in obiecto beatitudinis: sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus, qua Dei essentia videtur: tamen posset ab hac impedire. Et ideo requiritur perfectio corporis, vt non impediat eleuationem mentis.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggrauat animam:

non

non autem à spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subiectum. De quo in tertia parte huius operis dicetur.

131 Art. 7. *Vtrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona?*

2.2.q.18 a.3.ad 4. AD septimum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus & potus, diuitiæ & regnum. Dicitur enim Luc. 22. Vt edatis & bibatis super mensam meam in regno meo, & Matth. 6. Thesaurizate vobis thesaurum in cœlo, & Matth. 25. Venite benedicti Patris mei, possidete regnum. Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

¶ 2. Præterea, Secundum Boëtium in 3. de consolatione *, Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, vt August. dicit †. Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

Prosa 2. circa pr. *† lib. 2. de lib. arb. c. 19. & 1. retract. c. 9. 10. 1.*

¶ 3. Præterea, Dominus Matth. 5. dicit, Merces vestra multa est in cœlis. Sed esse in cœlis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 72. Quid enim mihi est in cœlis, & à te quid volui super terram? quasi dicat, nihil volo nisi hoc quod sequitur, Mihi adhærere Deo bonum est. Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

RESPONDEO dicendum, quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia: sed quasi instrumentaliter deseruientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis, vt dicitur in 1. Ethic. * Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplatiuæ, quam etiam ad operationem virtutis actiuæ: ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera actiuæ virtutis.

lib. 1. eth. c. 7.

SED ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est, quia omnia huiusmodi bona exteriora, vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conueniunt. Illa autem perfecta beatitudo, quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori iuncta, non jam animali, sed

ſed ſpirituali. Et ideo nullo modo huiuſmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad ſimilitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplatiua, quam actiua, vtpote etiam Deo ſimilior, vt ex * dictis patet: ideo minus indiget huiuſmodi bonis corporis, vt dicitur in 10. Ethic.† *q. 3. art. 5* † *lib.* 10. *cap.* 8.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ corporales promiſsiones, quæ in ſacra Scriptura continentur, ſunt metaphoricè intelligendæ, ſecundum quod in Scripturis ſolent ſpiritualia per corporalia deſignari: vt ex his quæ nouimus, ad deſiderandum incognita conſurgamus, ſicut Gregor. dicit in quadam homilia *. Sicut per cibum & potum intelligitur delectatio beatitudinis: per diuitias ſufficientia, qua homini ſufficiet Deus: per regnum, exaltatio hominis vſque ad coniunctionem cum Deo. *hom.* 1c. *in Euan. circa pr.*

Ad ſecundum dicendum, quod bona iſta deſeruientia animali vitæ non competunt vitæ ſpirituali, in qua beatitudo perfecta conſiſtit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio: quia quicquid bonum inuenitur in iſtis, totum habebitur in ſummo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum * Auguſt. in lib. de ſerm. Dom. in monte, Merces ſanctorum non dicitur eſſe in corporeis cœlis: ſed per cœlos intelligitur altitudo ſpiritualium bonorum. Nihilominus tamen locus corporeus, ſcilicet cœlum empyreum, aderit beatis; non propter neceſsitatem beatitudinis, ſed ſecundum quamdam congruentiam & decorem. *lib.* 1. *c.* 9. *nō remote à fine, tom.* 4.

Art. 8. *Vtrum ad beatitudinem requiratur ſocietas amicorum?* 32

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod amici ſint neceſſarij ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ deſignatur. Sed gloria conſiſtit in hoc, quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur ſocietas amicorum.

¶ 2. Præterea, Boëtius dicit, quod nullius boni ſine conſortio iucunda eſt poſſeſsio. Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur ſocietas amicorum.

¶ 3. Præterea, Charitas in beatitudine perficitur. Sed charitas extendit ſe ad dilectionem Dei & proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur ſocietas amicorum.

SED contra eſt, quod dicitur Sapient. 7. Venerunt mihi

mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum diuina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei: & sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

RESPONDEO dicendum, quod si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit in 9. Ethic. * Felix indiget amicis: non quidem propter vtilitatem, cum sit sibi sufficiens: nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis: sed propter bonam operationem, vt scilicet eis benefaciat, & vt eos inspiciens benefacere delectetur, & vt ab eis in benefaciendo iuuetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ actiuæ, quam in operibus vitæ contemplatiuæ. Sed si loquamur de perfecta beatitudine, quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem: quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo: sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Vnde August. * dicit 8. super Genes. ad literam, quod creatura spiritualis ad hoc, quod sit beata, non nisi intrinsecus adiuuatur æternitate, veritate, charitate Creatoris: extrinsecus vero si adiuuari dicenda est, fortasse hoc solo adiuuatur, quod se inuicem vident, & de sua societate gaudent.

li.9. Eth. cap.9. & 11. to.5.

c.26. post med. to.3.

Ad primum ergo dicendum, quod gloria, quæ est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia. Quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Vnde si esset vna sola anima fruens Deo, beata esset non habens proximum quem diligeret: sed supposito proximo sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Vnde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

QVAESTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum homo possit cōsequi beatitudinem?

¶ Secundo, vtrum vnus homo possit esse alio beatior?

¶ Tertio, vtrum aliquis possit esse in hac vita beatus,

¶ Quarto

¶ Quarto, vtrum beatitudo habita posſit amitti?
¶ Quinto, vtrum homo per ſua naturalia posſit acquirere beatitudinem?
¶ Sexto, vtrum homo conſequatur beatitudinem per actionem alicuius ſuperioris creaturæ?
¶ Septimo, vtrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc, quod homo beatitudinem conſequatur à Deo?
¶ Octauo, vtrum omnis homo appetat beatitudinem?

Art. I. *Utrum homo poſſit conſequi beatitudinem?* 33

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod homo beatitudinem adipiſci non poſsit. Sicut enim natura rationalis eſt ſupra ſenſibilem: ita natura intellectualis eſt ſupra rationalem: vt patet per * Dionyſ. in lib. de diuin. nomin. in multis locis. Sed bruta animalia, quæ habent naturam ſenſibilem tantum, non poſſunt peruenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo, qui eſt rationalis naturæ, poteſt peruenire ad finem intellectualis naturæ, qui eſt beatitudo. *c. 5. de diuin. nom.*

¶ 2. Præterea, Beatitudo vera conſiſtit in viſione Dei, quæ eſt veritas pura. Sed homini eſt connaturale, vt veritatem intueatur in rebus materialibus. Vnde ſpecies intelligibiles in phantaſmatibus intelligit, vt dicitur in 3. de anima *. Ergo non poteſt ad beatitudinem peruenire. *text. 39.*

¶ 3. Præterea, Beatitudo conſiſtit in adeptione ſummi boni. Sed aliquis non poteſt peruenire ad ſummum, niſi tranſcendat media. Cum igitur inter Deum & naturam humanam media ſit natura angelica, quam homo tranſcendere non poteſt: videtur, quod non poſsit beatitudinem adipiſci.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſal. 93. Beatus homo, quem tu erudieris Domine.

RESPONDEO dicendum, quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo eſt capax perfecti boni, poteſt ad beatitudinem peruenire. Quod autem homo boni perfecti ſit capax, ex hoc apparet, quod eius intellectus poteſt comprehendere vniuerſale & perfectum bonum, & eius voluntas appetere illud: & ideo homo poteſt beatitudinem adipiſci. Apparet etiam idem ex hoc, quod homo eſt capax viſionis diuinæ eſſentiæ, ſicut in primo * habitum eſt: in qua quidem viſione perfectam hominis beatitudinem conſiſtere diximus. *q. 12. a. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliter excedit natura rationalis ſenſitiuam: & aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit ſenſitiuam

quantum

quantum ad cognitionis obiectum: quia sensus nullo modo potest cognoscere vniuersale, cuius ratio est cognoscitiua. Sed intellectualis natura excedit rationalem, quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem; nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit: vt patet ex his, quæ
q.79.a.8. in primo * dicta sunt. Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quendam motum pertingit. Vnde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ: tamen alio modo quam angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ cognitionis: homines autem per tempus ad ipsam perueniunt. Sed natura sensitiua ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum, quod homini secundum statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata. Sed post huius vitæ statum habet alium modum con-
q.74.art. naturalem, vt in primo * dictum est.
7. & 9.
89. art. 1.

Ad tertium dicendum, quod homo non potest transcendere angelos gradu naturæ, vt scilicet naturaliter sit eis superior. Potest tamen eos transcendere per operationem intellectus: dum intelligit aliquid super angelos esse, quod homines beatificat: quod cum perfectè consequetur, perfectè beatus erit.

34 Art. 2. *Vtrum vnus homo possit esse beatior altero?*

4.dis.49. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vnus
q.1.ar.4. homo alio non possit esse beatior. Beatitudo
q.2. enim est præmium virtutis, vt Philosophus dicit in
* c.9.t.5. 1.* Ethic. Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur. Dicitur enim Matth. 20. quod omnes qui operati sunt in vinea, acceperunt singulos
hom.19. denarios: quia vt dicit † Gregorius, æqualem æternæ
in euan. vitæ retributionem sortiti sunt. Ergo vnus non erit
parum beatior alio.
ante med.

¶ 2. Præterea, Beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid maius. Ergo beatitudine vnius hominis non potest esse alia maior beatitudo.

¶ 3. Præterea, Beatitudo cum sit perfectum & sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest, quod suppleri possit. Si autem nihil deest, quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud maius bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia maior beatitudo esse.

SED

SED contra eſt, quod dicitur Ioan. 14. In domo Patris mei manſiones multæ ſunt: per quas vt Auguſt.* dicit, *diuerſæ* meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna. Dignitas autem vitæ æternę, quæ pro merito datur, eſt ipſa beatitudo. Ergo ſunt diuerſi gradus *beatitudinis*: & non omnium eſt æqualis beatitudo.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, in ratione beatitudinis duo includuntur: ſcilicet ipſe finis vltimus, qui eſt ſummum bonum: & adeptio vel fruitio ipſius boni. Quantum igitur ad ipſum bonum, quod eſt beatitudinis obiectum, & cauſa, non poteſt eſſe vna beatitudo alia maior: quia non *eſt niſi vnum* ſummum bonum, ſcilicet Deus, cuius ruitione homines ſunt beati. Sed quantum ad adeptionem huiuſmodi boni, vel fruitionem, poteſt ali*quis* alio eſſe beatior: quia quanto magis hoc bono ruitur, tanto beatior eſt. Contingit autem aliquem erfectius frui Deo, quam alium, ex eo quod eſt meius diſpoſitus, vel ordinatus ad eius fruitionem. Et *cundum* hoc poteſt aliquis alio beatior eſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod vnitas denarij gnificat vnitatem beatitudinis ex parte obiecti. Sed *uerſitas* manſionum ſignificat diuerſitatem beatitunis ſecundum diuerſum gradum fruitionis.

Ad ſecundum dicendum, quod beatitudo dicitur e ſummum bonum, in quantum eſt ſummi boni rfecta *poſſeſsio*, ſiue fruitio.

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deeſt aliod bonum deſiderandum, cum habet ipſum bonum *initum*, quod eſt bonum omnis boni, vt * Auguſt. it. Sed dicitur aliquis alio beatior ex diuerſa eiuſn boni participatione. Additio autem aliorum borum non auget beatitudinem. Vnde Auguſt. dicit .† Confeſſ. Qui te & alia nouit, non propter illa tior, ſed propter te ſolum beatus.

Art. 3. *Vtrum aliquis in hac vita poſsit eſſe beatus?*

D tertium ſic proceditur. Videtur, quod beatitudo poſsit in hac vita haberi. Dicitur enim in Pſal. 118. ti immaculati in via, qui ambulant in lege Domi-Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in vita poteſt eſſe beatus.

2. Præterea, Imperfecta participatio ſummi bo-on adimit rationem beatitudinis: alioquin vnus eſſet beatior alio. Sed in hac vita homines poſ-participare ſummum bonum, cognoſcendo, & ndo Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac poteſt eſſe beatus.

De Sancta Virgine c. 26 tr. 67. in Io. ante me. to. 9.

* q. 1. a. 8. & q. 2. art. 7.

* epi. 56. parũ ante me. t. 2. & 13. de trin. c. 7. com. 3.

† c. 4. circ. prin. to. 1. 35

Inf. ar. 5. cor. & q. 61. ar. 1. co. & 3. dis. 27. q. 2. art. 2. cor. & 4. dis. 49. q. 1. ar 2. q. 2. ad 5. & ver. q. 14. art. 2. cor. & 1. ethic. lec. 16. fi.

¶ 3 Præ

¶ 3. Præterea, Quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse. Videtur enim naturale quod in pluribus est. Natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita: vt patet per illud Psal. 143. Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt, scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

SED contra est, quod dicitur Iob. 14. Homo natus de muliere breui viuens tempore, repletur multis miseriis. Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

RESPONDEO dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest: perfecta autem & vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum, & sufficiens bonum, omne malum excludit, & omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis præsens vita subiacet, quæ vitari non possunt: & ignorantiæ ex parte intellectus: & inordinatæ affectioni ex parte appetitus: & multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, vt Augustinus diligenter prosequitur 19. * de ciuitate Dei. Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest: naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni, quod habet: bona autem præsentis vitæ transitoria sunt: cum & ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, & eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Vnde impossibile est, quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id, in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio diuinæ essentiæ, quæ non potest homini prouenire in hac vita, vt in primo * ostensum est. Ex quibus manifeste apparet, quod non potest aliquis in hac vita veram, & perfectam beatitudinem adipisci.

c. 5. 6. 7. 8. tom. 5.

quæst. 12. art. 11.

Ad primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundum illud Rom. 8. Spe salui facti sumus: vel propter aliquam participationem beatitudinis, secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Vno modo, ex parte ipsius obiecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur: & talis imperfectio

fectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum: sed imperfecte, per respectum ad modum, quo Deus seipso fruitur, & talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia, cum beatitudo sit operatio quædam, vt * supra dictum est, vera ratio beatitudinis consideratur ex obiecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto. *q. 3. Ar. 2.*

Ad tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis: & sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

Art. 4. *Vtrum beatitudo habita possit amitti?* 36

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam. Sed omnis perfectio inest perfectibili, secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur. Et ita videtur, quod homo beatitudinem possit amittere. *1. q. 64. a. 2 cor. & 1. dist. 8. q. 3. a. 2 cor. fi. & 3. contra ca. 61. & 62. & opus. 3 c. 169. 262 & 264. Et Io. 10. le. 5 ci. 5.*

¶ 2. Præterea, Beatitudo consistit in actione intellectus, qui subiacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur, quod possit desistere ab operatione, qua homo beatificatur: & ita homo desinet esse beatus.

¶ 3. Præterea, Principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium: quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur, quod habeat finem.

SED contra est, quod dicitur Matth. 25. de iustis, quod ibunt in vitam æternam: quæ, vt dictum est *, est beatitudo sanctorum. Quod autem est æternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti. *art. 2. huius quæst.*

RESPONDEO dicendum, quod si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti, & hoc patet in felicitate contemplatiua, quæ amittitur: vel per obliuionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine: vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis à contemplatione. Patet etiam idem in felicitate actiua. Voluntas enim hominis transmutari potest, vt videlicet degeneret à virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remaneat integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, in quantum impediunt multas operationes virtutum. Non tamen possunt eã totaliter auferre: quia adhuc remanet operatio

ratio virtutis, dum ipsas aduersitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo huius vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis: ideo Philosophus dicit in 1. Ethicor. * aliquos esse in hac vita beatos: non simpliciter, sed sicut homines. quorum natura mutationi subiecta est. Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam: sciendum quod Origenes posuit †, quorumdam Platonicorum * errorem sequens, quod post vltimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter.

c. 10. in fi.

† li. 1. Periar. c. 5 à med. & lib. 2. c. 3. tom. 4

* Alias quorumdā Philosophorum,

¶ Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum & sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, & omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, & quod eius retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est, quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, numquam se amissurum: quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem numquam amittet: si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere: nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, vt dicitur in 6. Ethicor. * Non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest.

c. 2. & 3

¶ Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra *, quod perfecta beatitudo hominis in visione diuinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns diuinam essentiam, velit eam non videre: quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, & quæritur aliquid sufficientius loco eius: aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autē diuinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis. Vnde dicitur in Ps. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua, & Sap. 7. dicitur, Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum: quia de contemplatione sapientiæ dicitur Sapiens 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius, nec tædium conuictus eius. Sic ergo patet, quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere Deo subtrahente: quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis

q. 3. a. 8

sub

subtractio à Deo iusto iudice prouenire, nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt: cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, vt supra ostensum est *. Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere: quia mens Deo coniuncta super omnia alia eleuatur. Et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Vnde inconueniens videtur, quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, & è conuerso: quia huiusmodi temporales alternationes esse non possunt, nisi circa ea quæ subiacent tempori, & motui. q. 4. a. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato: & ideo absque mutabilitate aduenit eam habenti, faciente hoc virtute diuina, quæ hominem subleuat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his, quæ ad finem ordinantur: sed ad vltimum finem naturali necessitate ordinatur. Quod patet ex hoc, quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis: sed caret fine propter conditionem boni, cuius participatio facit beatum. Vnde ab alio est initium beatitudinis, & ab alio est quod caret fine.

37 Inf. q. 62. art. 1. 2. & 3. et r. q. 12. ar. 4. & q. 94. art. 1. et 4. dist. 49. q. 2. art. 6. et 3. contra c. 52. 147. 157. parag. 1. & 159. princ. et Ro. 1. lec. 9 fin.

Art. 5. *Vtrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium, quam id, per quod finem vltimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

¶ 2. Præterea, Homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

¶ 3. Præterea, Beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum *. Eiusdem autem est incipere rem, & perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suo- l. 1. Ethic. c. 7. et 8.

rum actuum est dominus : videtur, quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

SED contra, Homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum, & voluntatem. Sed vltima beatitudo sanctis præparata excedit intellectum, & voluntatem. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinth. 2. Oculus non vidit, & auris non audiuit, & in cor hominis non ascenderunt, quæ præparauit Deus diligentibus se. Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

RESPONDEO dicendum, quod beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo & virtus in cuius operatione consistit : de quo infra dicetur *. Sed beatitudo hominis perfecta (sicut supra dictum est †) consistit in visione diuinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam, est supra naturam, non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, vt in primo ostensum est *. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ eius : sicut de intelligentia dicitur in lib. de causis, quod cognoscit ea, quæ sunt supra se, & ea quæ sunt infra se, secundum modum substantiæ suæ. Omnis autem cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit à visione diuinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Vnde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem vltimam per sua naturalia.

quæst.63.

† quæst.3 art.3.

q.12.a.4.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamuis non dederit sibi arma, & tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem, & manus, quibus possit hæc sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamuis non daret sibi aliquod principium, quo posset beatitudinem consequi : hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit conuerti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, vt dicitur in 3. Ethic. †

† c.3. post me. illius tom.5.

Ad secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura, quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum; quam natura, quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio : vt Philosophus dicit in 2. de cælo *. Sicut melius est dispositus ad sanitatem, qui potest

à tex.60 vsque ad 66. to.2.

test consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc diuino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quæ huiusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum, & perfectum sunt eiusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt. Non autem hoc est necesse, si sunt alterius speciei: non enim quicquid potest causare dispositionem materiæ, potest vltimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subiacet naturali hominis potestati non est eiusdem speciei cum operatione illa perfecta, quæ est hominis beatitudo: cum operationis species dependeat ex obiecto. Vnde ratio non sequitur.

Art. 6. *Vtrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturæ?* 38

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturæ, scilicet angeli. Cum enim duplex ordo inueniatur in rebus: vnus partium vniuersi adinuicem, alius totius vniuersi ad bonum, quod est extra vniuersum: primus ordo ordinatur ad secundum, sicut ad finem, vt dicitur 12. Metaph. * sicut ordo partium exercitus adinuicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium vniuersi adinuicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores: vt in primo dictum est †. Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra vniuersum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet angeli in hominem, homo beatus efficitur.

tex 52. & 53. to. 3.

† p p. q. 21. art. 1. ad 3. arg.

¶ 2. Præterea, Quod est in potentia tale, potest reduci in actum, per id quod est actu tale; sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum, per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per angelum, qui est actu beatus.

¶ 3. Præterea, Beatitudo consistit in operatione intellectus, vt supra dictum est *. Sed angelus potest illuminare intellectum hominis: vt in primo habitum est. Ergo angelus potest facere hominem beatum. *q. 3. ar. 5.*

SED contra est, quod dicitur in Psal. 83. Gratiam & gloriam dabit Dominus.

RESPONDEO dicendum, quod cum omnis creatu-

ra naturæ legibus sit subiecta (vtpote habens limitatam virtutem, & actionem) illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturæ. Et ideo si quid fieri oporteat, quod sit supra naturam, hoc fit immediate à Deo: sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, & cætera huiusmodi. Ostensum est *autem, quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam: vnde impossibile est, quod per actionem alicuius creaturæ conferatur: sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta: si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa, & de virtute, in cuius actu consistit.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum quod plerumque contingit in potentiis actiuis ordinatis, quod perducere ad vltimum finem pertinet ad supremam potentiam: inferiores vero potentiæ coadiuuant ad consecutionem illius vltimi finis disponendo. Sicut ad artem gubernatiuam, quæ præest nauifactiuæ, pertinet vsus nauis, propter quem nauis ipsa fit. Sic igitur in ordine vniuersi homo quidem adiuuatur ab angelis ad consequendum vltimum finem, secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad eius consecutionem: sed ipsum vltimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo, secundum esse perfectum, & naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfecte, & non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum: sicut intensio coloris, qui est in pupilla, non potest facere album. Neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere, & illuminare. Sic enim illuminatio, & calefactio essent vsque ad infinitum. Lumen autem gloriæ, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale: in qualibet autem creatura est imperfecte, & secundum esse similitudinarium, vel participatum. Vnde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quod angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris angeli, quantum ad aliquas rationes diuinorum operum: non autem quantum ad visionem diuinæ essentiæ: vt in primo dictum est*. Ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur à Deo.

p. p. qu. 106. art. 1 ad 1. & 2. arg.

Art. 7.

Art. 7. Vtrum requirantur aliqua opera bona ad hoc, quod homo beatitudinem consequatur à Deo? 39

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc, vt beatitudinem consequatur à Deo. Deus enim cum sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem eius, sicut causa efficiens (vt dictum est *,) non possunt requiri ad eam, nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

*Inf. q. 6. in traductione. Et 1. q. 62. a. 5. ad 1. Et opusc. 3. c. 173. * ar. præced.*

¶ 2. Præterea, Sicut Deus est actor beatitudinis immediatè: ita & naturam immediatè instituit. Sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ: sed statim fecit vnumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur, quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit Rom. 4. Beatitudinem hominis esse, cui Deus confert iustitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 13. Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea. Ergo per actionem ad beatitudinem peruenimus.

RESPONDEO dicendum, quod rectitudo voluntatis, vt supra dictum est *, requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad vltimum finem: quæ ita exigitur ad consecutionem vltimi finis sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur, quod aliqua operatio hominis debeat præcedere eius beatitudinem: posset enim Deus simul facere voluntatem rectè tendentem in finem, & finem consequentem: sicut quandoque simul materiam disponit, & inducit formam: sed ordo diuinæ sapientiæ exigit, ne hoc fiat. Vt enim dicitur in 2. de cœlo *, Eorum, quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid vno motu, aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu conuenit ei, quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Vnde solius Dei proprium est, quod ad beatitudinem non moueatur per aliquam operationem præcedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura conuenienter beatitudinem consequitur

q. 4. ar. 4.

text. 64. 65. 66. tom. 2.

 absque

absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed angelus qui est superior ordine naturæ, quam homo, consecutus est eam ex ordine diuinæ sapientiæ vno motu operationis meritoriæ: vt in primo expositum est *. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Vnde etiam secundum Philosophum †, beatitudo est præmium virtuosarum operationum.

q. 62. a. 5.
† l. 1. Eth. c. 9. & li. 10. c. 7. & 8. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam diuinæ virtutis beatificantis, sed vt seruetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente: quia sic instituit prima indiuidua specierum, vt per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus, & homo, beatitudo erat ad alios deriuanda, secundum illud Apostoli ad Hebr. 2. Qui multos filios in gloriam adduxerat: statim à principio suæ conceptionis absque aliqua operatione meritoria præcedente anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso: nam pueris baptizatis subuenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam: licet desint eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

40

Inf. q. 10. a. 1. & 2. et 1. q. 9. art. 1. & q. 12. art. 1. & 2. cor. Et 1. contra c. 88. & l. 3. c. 99. co. 3. Et ver. q. 22. c. 5. & 6. Et mal. q. 6. cor. cc. 4. & ad 7. 9. & 10. & 3. Ethic. co. 5 fin.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam iustificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia: non enim habet rationem termini motus, vt beatitudo: sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

Art. 8. *Vtrum omnis homo appetat beatitudinem?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat: cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus: vt dicitur in 3. de anima *. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo. Quod, sicut August. dicit in 13. de Trinit. † patet ex hoc, quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis: quidam in virtute animæ: quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

** tex. 29. 34. & 49. tom. 2.*
† c. 4. cir. prin. to. 3.

¶ 2. Præterea, Essentia beatitudinis est visio essentiæ diuinæ, vt dictum est *. Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur: vnde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

** q. 3. a. 8.*
† c. 4. & 5. tom. 3.

¶ 3. Præterea, August. dicit in 13. de Trin. † Quod bea

beatus est qui habet omnia, quæ vult, & nihil male vult. Sed non omnes hoc volunt: quidam enim male aliqua volunt: & tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

SED contra est, quod Augustinus dicit 13. de Trinit.* Si minus dixisset, Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate. Quilibet ergo vult esse beatus. *c. 3. circa fin. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Vno modo secundum communem rationem beatitudinis: & sic necesse est, quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est, vt sit bonum perfectum: sicut dictum est*. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius quod totaliter eius voluntati satisfacit. Vnde appetere beatitudinem, nihil aliud est, quam appetere, vt voluntas satietur: quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. & sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conueniat: & per consequens quantum ad hoc non omnes eam volunt. Vnde patet responsio Ad primum. *q. 1. art. 5. & 7.*

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, seu rationis: sicut contingit, quod aliquid est idem, secundum rem, quod tamen est diuersum secundum rationis considerationem: ita contingit, quod aliquid est idem secundum rem: & tamen vno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni, & perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis. Et sic naturaliter & ex necessitate voluntas in illud tendit: vt dictum est*. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operatiuæ, vel ex parte obiecti: & sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam. *In corp. art. & q. 1 art. 5.*

Ad tertium dicendum, quod ista diffinitio beatitudinis, quam quidam posuerunt, Beatus est, qui habet omnia quæ vult: vel, cui omnia optata succedunt: quodammodo intellecta est bona, & sufficiens: alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus, quæ vult homo naturali appetitu: sic verum est, quod, qui habet omnia, quæ vult, est beatus. Nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo.

 Si vero

Si vero intelligatur de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis: sic habere quædam, quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, in quantum huiusmodi habita impediunt hominem, ne habeat quæcumque vult naturaliter. Sicut etiam ratio accipit vt vera interdum, quæ impediunt à cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus * addit ad perfectionem beatitudinis, quod nihil mali velit; quamuis primum posset sufficere, si rectè intelligeretur, scilicet, quod beatus est, qui habet omnia quæ vult.

locis in arg. sed contra citatis.

QVAESTIO VI.

De voluntario, & inuoluntario, in octo articulos diuisa.

QVia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est peruenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare: vt sciamus quibus actibus perueniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes, & actus circa singularia sunt: ideo omnis operatiua scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum: Primo quidem tradenda est in vniuersali: Secundo vero in particulari.

CIRCA vniuersalem autem considerationem humanorum actuum, Primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis. Secundo, de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprij, quidam sunt homini, & aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus, qui sunt propriè humani, quam actus, qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus, qui sunt proprij hominis. Secundo de actibus, qui sunt homini, aliisque animalibus communes: qui dicuntur animæ passiones.

CIRCA primum duo consideranda occurrunt. Primo, de consideratione humanorum actuum. Secundo, de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani propriè dicantur, qui sunt voluntarij, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis: oportet considerare de actibus, in quantum sunt voluntarij. Primo ergo considerandum est de voluntario, & inuoluntario in communi. Secundo, de actibus qui sunt voluntarij: quasi ab ipsa voluntate eliciti, vt immediatè ipsius voluntatis existentes,

ſtantes. Tertio, de actibus, qui ſunt voluntarij, quaſi à voluntate imperati: qui ſunt ipſius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarij habent quaſdam circumſtantias, ſecundum quas diiudicantur: Primo conſiderandum eſt de voluntario, & inuoluntario, & conſequenter de circumſtantiis ipſorum actuum, in quibus voluntarium, & inuoluntarium inuenitur.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum in humanis actibus inueniatur voluntarium?

¶ Secundo, vtrum inueniatur in animalibus brutis?

¶ Tertio, vtrum voluntarium eſſe poſsit abſque omni actu?

¶ Quarto, vtrum violentia voluntati poſsit inferri?

¶ Quinto, vtrum violentia cauſet inuoluntarium?

¶ Sexto, vtrum metus cauſet inuoluntarium?

¶ Septimo, vtrum concupiſcentia inuoluntarium cauſet?

¶ Octauo, vtrum ignorantia?

Art. I. *Vtrum in humanis actibus inueniatur voluntarium?* 41

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod in humanis actibus non inueniatur voluntarium. Voluntarium enim eſt, cuius principium eſt in ipſo: vt patet per Greg. Niſſenum *, & Damaſ. †. & Ariſt. * Sed principium humanorum actuum non eſt in ipſo homine, ſed eſt extra. Nam appetitus hominis mouetur ad agendum ab appetibili quod eſt extra: quod eſt ſicut mouens non motum: vt dicitur in 3. de anima †. Ergo in humanis actibus non inuenitur voluntarium.

¶ 2. Præterea, Philoſophus in 8. Phyſ. * probat, quod non inuenitur in animalibus aliquis actus nouus, qui non præueniatur ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis ſunt noui: nullus enim actus hominis æternus eſt. Ergo principium omnium humanorum actuum eſt ab extra. Non igitur in eis inuenitur voluntarium.

¶ 3. Præterea, Qui voluntariè agit, per ſe agere poteſt. Sed hoc homini non conuenit. Dicitur enim Ioan. 15. Sine me nihil poteſtis facere. Ergo voluntarium in humanis actibus non inuenitur.

SED contra eſt, quod dicit Damaſcenus in 2. lib. * quod voluntarium eſt actus, qui eſt operatio rationalis. Tales autem ſunt actus humani. Ergo in actibus humanis inuenitur voluntarium.

* *Niſſen. lib. 5. c. 3. circ. prin.*
† *Dama. lib. 2. ortho. fidei, c. 24.*
* *Ariſt. 3. eth. c. 1. to n. 5.*
† *li. 3. te. 54. to. 2.*
* *tex. 28. tom. 2.*
* *lib. 2 ortho. fidei, c. 24.*

D 5 RE

RESPONDEO dicendum, quod oportet in actibus humanis volutarium esse. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod quorumdam actuum principium est in agente, seu in eo quod mouetur: quorumdam autem motuum, vel actuum principium est extra. Cum enim lapis mouetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem: sed cum mouetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem, quæ à principio intrinseco mouentur, quædam mouent seipsa, quædam autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moueatur propter finem (vt supra habitum est *:) illa perfectè mouentur à principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum, vt moueantur, sed vt moueantur in finem. Ad hoc autem, quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit, vel mouetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis: habet in seipso principium sui actus non solum, vt agat, sed etiam vt agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis, vel motus: non tamen eius quod est agere, vel moueri propter finem, est principium in ipso: sed in alio, à quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Vnde huiusmodi non dicuntur mouere seipsa, sed ab aliis moueri. Quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa mouere: quia in eis est principium non solum vt agant, sed etiam vt agant propter finem: & ideo cum vtrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, & quod propter finem agunt: horum motus, & actus dicuntur voluntarij. Hoc autem importat nomen voluntarij, quod motus, & actus sit à propria inclinatione. Et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum diffinitionem Aristot. & Greg. Nisseni, & Damasc. * non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiæ. Vnde cum homo maximè cognoscat finem sui operis, & moueat seipsum, in eius actibus maximè voluntarium inuenitur.

q. 1. ar.

locis in arg. 1. citatis.

Ad primum dicendum, quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarij sit, quod principium eius sit intra: non tamen est contra rationem voluntarij, quod principium intrinsecum causetur, vel moueatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarij, quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simplici

pliciter: sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cœleste, quod tamen non est primum mouens simpliciter, sed mouetur motu locali à superiori mouente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarij actus, quod est vis cognoscitiua, & appetitiua, est primum principium in genere appetitiui motus, quamuis moueatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum, quod motus animalis nouus præuenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Vno modo in quantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum mouet appetitum: sicut leo videns ceruum per eius motum appropinquantem, incipit moueri ad ipsum. Alio modo in quantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus, vel calorem. Corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitiuus, qui est virtus organi corporei: sicut cum ex aliqua alteratione corporis commouetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarij, vt dictum est *: huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis. *ad præc argum.*

Ad tertium dicendum, quod Deus mouet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicvt mouens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis, quam naturæ ab eo procedit, sicut à primo mouente. Et sicut non est contra rationem naturæ, quod motus naturæ sit à Deo, sicut à primo mouente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei mouentis: ita non est contra rationem actus voluntarij, quod sit à Deo, in quantum voluntas à Deo mouetur. Est tamen communiter de ratione naturalis, & voluntarij motus, quod sint à principio intrinseco.

42

2.dist.25. a.1.ad 6. Et 3.dist. 27.q.1.a. 4.ad 3.& ver.q.24. a.2.ad 1. Et 3.eth. lec.4.& le.5.cor.1

Art. 2. *Vtrum voluntarium inueniatur in animalibus brutis?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim à voluntate dicitur. Voluntas autem cum sit in ratione, vt dicitur in 3. de anima *, non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis inuenitur.

¶ 2. Præterea, Secundum hoc, quod actus humani sunt voluntarij, homo dicitur esse dominus suorum ** tex.42. tom.2.*

actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus: non enim agunt, sed magis aguntur: vt Damaſ. dicit. Ergo in brutis animalibus non eſt voluntarium.

† lib. 2. c. 24. 3. Præterea, Damaſ. † dicit, quod actus voluntarios ſequitur laus, vel vituperium. Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non eſt voluntarium.

SED contra eſt, quod dicit Philoſophus in 3. Ethicor. * quod pueri, & bruta animalia communicant voluntario: & idem dicunt Gregorius Niſſenus, & Damaſ. †

* c. 1 non longè à pr.
† lib. 2. c. 24. Nyſſenus li. 5. c. 4. circa prin.
* ar. præc.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, ad rationem voluntarij requiritur, quod principium actus ſit intra, cum aliqua cognitione finis. Eſt autem duplex cognitio finis, perfecta ſcilicet, & imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio eſt, quando non ſolum apprehenditur res, quæ eſt finis, ſed etiam cognoſcitur ratio finis, & proportio eius quod ordinatur ad finem ipſum: & talis cognitio finis competit ſoli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis eſt, quæ in ſola finis apprehenſione conſiſtit ſine hoc, quod cognoſcatur ratio finis, & proportio actus ad finem: & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per ſenſum, & æſtimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis ſequitur voluntarium ſecundum rationem perfectam: prout ſcilicet apprehenſo fine aliquis poteſt deliberans de fine, & de his quæ ſunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri. Imperfectam autem cognitionem finis ſequitur voluntarium ſecundum rationem imperfectam: prout ſcilicet apprehendens finem non deliberat, ſed ſubito mouetur in ipſum. Vnde ſoli rationali naturæ competit voluntarium ſecundum rationem perfectam, ſed ſecundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum: & ideo non poteſt eſſe in his quæ ratione carent. Voluntarium autem denominatiuè dicitur à voluntate, & poteſt trahi ad ea, in quibus eſt aliqua participatio voluntatis, ſecundum aliquam conuenientiam ad voluntatem. Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantum ſcilicet per cognitionem aliquam mouentur in finem.

Ad ſecundum dicendum, quod ex hoc contingit, quod homo eſt dominus ſui actus, quod habet deliberationem de ſuis actibus. Ex hoc enim, quod ratio

tio deliberans se habet ad opposita, voluntas in vtrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, vt dictum *. * in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod laus & vituperium consequuntur actum voluntarium, secundum perfectam voluntarij rationem, qualis non inuenitur in brutis.

Art. 3. *Vtrum voluntarium possit esse absque omni actu?* 43

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est à voluntate. Sed nihil potest esse à voluntate nisi per aliquem actum ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu. *Inf q. 71. a. 5. ad 2. Et 2. dist. 35. a. 3. c. & ad 5. & mal. q. 2. ar. 1. ad 2.*

¶ 2. Præterea, Sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle inuoluntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse actu voluntatis cessante.

¶ 3. Præterea, De ratione voluntarij est cognitio, vt dictum est *. Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu. * ar. præc.

SED contra, Illud cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus eius quod est agere & non agere, velle & non velle. Ergo sicut agere & velle, est voluntarium; ita & non agere, & non velle.

RESPONDEO dicendum, quod voluntarium dicitur, quod est à voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Vno modo directè, quod scilicet procedit ab aliquo in quantum est agens, sicut calefactio à calore. Alio modo indirectè, ex hoc ipso quod non agit: sicut submersio nauis dicitur esse à gubernatore in quantum desistit à gubernando.

Sed sciendum, quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit: sed solum tunc cum potest & debet agere: si enim gubernator non posset nauem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio nauis, non imputaretur ei nauis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo & agendo potest impedire hoc quod est non velle & non agere, & aliquando debet: hoc quod est non velle & non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens, & sic voluntarium potest esse absque actu: quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere: aliquando autem & absque actu interiori, sicut cum non vult.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium dicitur non solum, quod procedit à voluntate directè, sicut ab agente: sed etiam quod est ab ea indirectè sicut à non agente.

Ad secundum dicendum, quod non velle dicitur dupliciter. Vno modo prout sumitur in vi vnius dictionis, secundum quod est infinitiuum huius verbi, Nolo. Vnde sicut cum dico, nolo legere, sensus est, volo non legere: ita hoc quod est, non velle legere, significat velle non legere: & sic non velle causat inuoluntarium. Alio modo sumitur in vi orationis, & tunc non affirmatur actus voluntatis: & huiusmodi non velle non causat inuoluntarium.

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis: vt scilicet sit in potestate alicuius considerare & velle & agere: & tunc, sicut non velle & non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

44 Art. 4. *Vtrum violentia voluntati possit inferri?*

1. q.82. ar.1. co. & ad 1. Et 4. dis. 29. ar.1. Et veri. q.22.a.5. & 8. & q.24.a.4. Et Rom. 6. lect.4. co.2.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntati possit violentia inferri. Vnumquodque enim potest cogi à potentiori. Sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

¶ 2. Præterea, Omne passiuum cogitur à suo actiuo quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiua. Est enim mouens motum, vt dicitur in 3. de anima *. Cum ergo aliquando moueatur à suo actiuo, videtur quod aliquando cogatur.

¶ 3. Præterea, Motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, vt patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam: vt Damas. † dicit. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

SED contra est, quod Aug. dicit in 5. de ciu. * Dei, quod si aliquid fit voluntariè, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

* tex.54. tom.2.
† lib.4. ort.fidei, c.21.
* lib.5. de ciu. Dei, c.10.t.5.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est actus voluntatis: vnus quidem, qui est eius immediatè velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. Alius qui est actus voluntatis, à voluntate imperatus, & mediantè alia potentia exercitus, vt ambulare & loqui: qui à voluntate imperantur mediante potentia motiua. Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora

riora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur: sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et huius est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud, quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente: sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio & sine cognitione. Quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio. Vnde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quod sit coactus vel violentus: sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis, quod feratur sursum. Potest enim lapis per violentiam ferri sursum: sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi: sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem mouere, secundum illud Prouerbium, Prou. 21. Cor regis in manu Dei est: & quocumque voluerit, vertet illud. Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moueretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus, quãdo passiuum immutatur à suo actiuo: sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passiui: alioquin omnes alterationes & generationes simplicium corporum essent innaturales & violentæ. Sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ, vel subiecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas mouetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius. 45

Ad tertium dicendum, quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, & contra rationalem naturam secundum rei veritatem: apprehenditur tamen, vt bonum & conueniens homini secundum aliquam delectationem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

sup. ar. 4. cor. & infra ar. 6. ad 1. & q. 73. ar. 6. ‹o. Et 2. 2. q. 88. a 6 ad 1. Et mal. q. 6. cor.

Art. 5. *Vtrum violentia causet inuoluntarium?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod violentia non causet inuoluntarium. Voluntarium enim & inuoluntarium, secundum voluntatẽ dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest: vt ostensum est. Ergo violentia inuoluntarium causare non potest.

¶ 2. Præterea, Id quod est inuoluntarium, est cum tristitia: vt Damasc. & Philosophus dicunt *. Sed aliquando

*† ir. pra. *. Dama. li. 2. c. 24. Arist. 3. eth. c. 1. rom. 5.*

quando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat inuoluntarium.

¶ 3. Præterea, Id quod est à voluntate, non potest esse inuoluntarium. Sed aliqua violenta sunt à voluntate: sicut cum aliquis cum corpore graui sursum ascendit: & sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat inuoluntarium.

locu in arg. 2. iam citatis. SED contra est, quod Philos. & Damasc. dicunt *, quod aliquid est inuoluntarium per violentiam.

RESPONDEO dicendum, quod violentia directè opponitur voluntario, sicut etiam & naturali: commune est enim voluntario & naturali, quod vtrumque sit à principio intrinseco: violentum autem est à principio extrinseco. Et propter hoc sicut in rebus, quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam: ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale: & similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse inuoluntarium: vnde violentia inuoluntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod inuoluntarium voluntario opponitur. Dictum * est autem supra, quod voluntarium dicitur non solum actus, qui est immediatè ipsius voluntatis, sed etiam actus à voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediatè ipsius voluntatis, vt supra dictum est *, violentia voluntati inferri non potest: sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam: & quantum ad hunc actum violentia inuoluntarium facit. *ar. præced.* *art. præced.*

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur, quod est secundum inclinationem naturæ: ita voluntarium dicitur, quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Vno modo quia est à natura, sicut à principio actiuo: sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundum principium passiuum: quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinseco: sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licet mouens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter. Vno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere. Alio modo, secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Vnde cum actio infertur ab aliquo exteriori manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum: quia licet ille qui patitur, non confe-

rat

rat agendo, confert tamen volendo pati. Vnde non potest dici inuoluntarium.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 8. Physic.* Motus animalis, quo interdum mouetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali: cui naturale est quod secundum appetitum moueatur. Et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem. Hoc enim est violentum, secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare: non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

lib. 8. tex. 27. to. 2.

Art. 6. Vtrum metus causet inuoluntarium simpliciter? 46

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod metus causet inuoluntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu eius quod contrariatur præsentialiter voluntati: ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati. Sed violentia causat inuoluntarium simpliciter. Ergo & metus inuoluntarium simpliciter causat.

¶ 2. Præterea, Quod est secundum se tale, quolibet addito, remanet tale: sicut quod secundum se est calidum, cuicumque coniungatur, nihilominus est calidum, ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est inuoluntarium. Ergo etiam adueniente metu est inuoluntarium.

inf. art. 7. ad 1. & 2. Et 4 dis. 29. q. 1. art. 2. Et quol. 5. art. 10. Et 2. Cor. 9. co. 3. Et 3. Eth. co. 2. & 4 fin.

¶ 3. Præterea, Quod sub conditione tale est, secundum quid est tale. Quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale, sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid: quod autem est necessarium absolutè, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est inuoluntarium absolutè. Non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet vt vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter inuoluntarium.

SED contra est, quod Greg. Niss. dicit *, & etiam Philosophus †, quod huiusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam inuoluntaria.

** Niss. li. 5. c. 1. ante med.*

† Arist. lib. 3 Eth. c. 1. non multum procul à princ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 3. Ethic. * & idem dicit Greg. Niss. in lib. suo de homine †. Huiusmodi, quæ per metum aguntur, mista sunt ex voluntario & inuoluntario. Id enim quod per metum agitur, in se consideratum, non est voluntarium: sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis rectè consi

** lib. 3. Eth. c. 1. nõ remote à prin.*

† Nissen. lib. 5. c. 1.

consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria quam inuoluntaria. Sunt enim voluntaria simpliciter, inuoluntaria autem secundum quid: vnumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu: secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid: Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem in quantum huiusmodi est hic & nunc: secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod hic est & nunc, & sub aliis conditionibus indiuidualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic & nunc: prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur: sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi. Vnde manifestum est, quod simpliciter voluntarium est, vnde & competit ei ratio voluntarij: quia principium eius est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, vt extra hunc casum existens prout repugnat voluntati: hoc non est nisi secundum rationem tantum. Et ideo est inuoluntarium secundum quid, id est, prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum & per vim, non solum differunt secundum præsens & futurum: sed etiam, secundum hoc quod in eo quod agitur per vim, voluntas nõ consentit: sed omnino est contra motum voluntatis. Sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur: sufficit enim ad rationem voluntarij, quod sit propter aliud voluntarium. Voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus vt finem: sed etiam quod propter aliud volumus vt propter finem. Patet ergo, quod in eo, quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit. Et ideo, vt Gregor. *lib.5.c.1.* Nissenus dicit *, ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in diffinitione violenti non solum dicitur, quod violentum est, cuius principium est extra: sed additur, nihil conferente vim passo: quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ absolutè dicuntur, quolibet addito remanent talia: sicut calidum & album: sed ea quæ relatiuè dicuntur, variantur secundum comparationem ad diuersa: quod enim est magnum comparatum huic, est paruum

compa

comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solum propter se quasi absolutè, sed etiam propter aliud quasi relatiuè. Et ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, id est, secundum quod actu agitur: sed inuoluntarium est sub conditione, id est, si talis metus non immineret: vnde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

Art. 7. Utrum concupiscentia causet inuoluntarium? 47

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia causet inuoluntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita & concupiscentia. Sed metus causat quodammodo inuoluntarium. Ergo etiam concupiscentia. *2.2.q.142 art.1.cor. & 3. Eth. lect. 3. co. 5. & lect. 4.*

¶ 2. Præterea, Sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat inuoluntarium. Ergo & concupiscentia.

¶ 3. Præterea, Ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem. Dicit enim Philosophus in 6. Ethic. * quod delectatio, siue concupiscentia delectationis, corrumpit æstimationem prudentiæ. Ergo concupiscentia causat inuoluntarium. *lib. 6. c. 5. tom. 5.*

SED contra est, quod Damasc. dicit *, Inuoluntarium est misericordia vel indulgentia dignum, & cum tristitia agitur. Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat inuoluntarium. *li. 2. fidei ort. c. 24.*

RESPONDEO dicendum, quod concupiscentia non causat inuoluntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo, quod voluntas in id fertur: per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit: & ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit inuoluntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod timor est de malo: concupiscentia autem respicit bonum. Malum autem secundum se contrariatur voluntati: sed bonum est voluntati consonum. Vnde magis se habet timor ad causandum inuoluntarium, quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad

id

id quod agitur, secundum quod in se consideratur: sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, qua repudiabat illud quod concupiscitur: sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est inuoluntarium: sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id quod prius proponebat: non autem contra id quod nunc vult: sed timidus agit contra id quod etiam nunc, secundum se vult.

Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis, qui propter concupiscentiam fiunt amentes: sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret, nec tamen propriè esset ibi inuoluntarium: quia in his quæ vsum rationis non habent, neque voluntarium est, neque inuoluntarium. Sed quandoque in his, quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi: sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et

48 tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur, quod est in potestate voluntatis, vt non agere, & non velle: similiter autem & non considerare, potest enim voluntas passioni resistere, vt infra dicetur †.

† q. 77. a. 6 & 7.

inf. q. 19. art. 6. cor. & q. 76. a. 3. & 4. Et 2. dist. 39. q. 1. art. 1. ad 4. & d. 43. art. 1. ad 3. Et mal. q. 3. art. 8. cor.

Art. 8. *Vtrum ignorantia causet inuoluntarium?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod ignorãtia non causet inuoluntarium. Inuoluntarium enim veniam meretur, vt Damasc. dicit *. Sed interdum, quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur: secundum illud 1. ad Cor. 14. Si quis ignorat, ignorabitur. Ergo ignorantia non causat inuoluntarium.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum est cum ignorantia: secundum illud Prouerb. 14. Errant qui operantur malum. Si igitur ignorantia inuoluntarium causet, sequeretur, quod omne peccatum esset inuoluntarium: quod est contra August. † dicentem, quod omne peccatum est voluntarium.

¶ 3. Præterea, Inuoluntarium cum tristitia est: vt Damasc. dicit *. Sed quædam ignoranter aguntur, & sine tristitia: puta si aliquis occidit hostem, quem quærit occidere, putans occidere ceruum. Ergo ignorantia non causat inuoluntarium.

SED contra est, quod Damasc † & Philos. dicunt, quod inuoluntarium quoddam est per ignorantiam.

RESPONDEO dicendum, quod ignorantia habet causare inuoluntarium ea ratione, qua priuat cognitio-

** lib 2. c. 24.*

† li. 1. retra. c. 15. parũ ante med.

** Dam. li. 2. orth. fid. c. 24.*

† Dam. loco nunc d. &o. Arist. 3. Eth. c. 1.

gnitio

gnitionem, quæ præexigitur ad voluntarium, vt supra dictum est *: non tamen quælibet ignorantia huiusmodi cognitionem priuat. Et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis. Vno modo concomitanter, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur: tamen etiam si sciretur, nihilominus ageretur: tunc enim ignorantia non inducit ad volendum vt hoc fiat, sed accidit, simul esse aliquid factum & ignoratum: sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere ceruum; & talis ignorantia non facit inuoluntarium, vt Philosophus dicit *: quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati: sed facit non voluntarium: quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria: & hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarij supra positos *. Vno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam: sicut cum aliquis ignorare vult, vel vt excusationem peccati habeat, vel vt non retrahatur à peccando: secundum illud Iob.22. Scientiam viarum tuarum nolumus: & hæc dicitur ignorantia affectata. Alio modo, dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire & debet: sic enim non agere, & non velle voluntarium dicitur: vt supra dictum est *. Hoc igitur modo dicitur ignorantia siue cum aliquis actu non considerat, quod considerare potest, & debet, quæ est ignorantia malæ electionis, vel ex passione vel ex habitu proueniens; siue cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere: & secundum hunc modum ignorantia vniuersalium iuris quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proueniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter inuoluntarium: causat tamen secundum quid inuoluntarium in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, & tamen est causa volendi quod alias non vellet. Sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, & ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret: puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam qua interficit transeuntem: & talis ignorantia causat inuolun

art.1.

lib.3. eth. c.1.to.5.

ar.3.ad 1

art.3.

voluntarium simpliciter. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum, quæ quis tenetur scire. Secunda autem de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, vt dictum est. Tertia vero de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

in corp. art.

49

QVAESTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos diuisa.

*inf. ar. 3. co. & q. 18. art. 3. & 4. d. 6 q. 3. a. 1. et mal. q. 2. ar. 4 ad 5. & ar. 5. cor. prin. & 3 eth. le. 3. co. 1 fi. * in ib. topic.*

DEinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, quid sit circumstantia.

¶ Secundo, vtrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ à Theologo?

¶ Tertio, quot sunt circumstantiæ.

¶ Quarto, quæ sunt in eis principaliores.

Art. I. *Vtrum circumstantia sit accidens actus humani?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod circumstantia non sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius in Rhetoricis, quod circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem & firmamentum adiungit oratio. Sed oratio dat firmamentum argumentationi præcipue ab his quæ sunt substantia rei: vt diffinitio, genus, & species, & alia huiusmodi, à quibus etiam * Tullius Oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

¶ 2. Præterea, Accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiæ non sunt accidentia humonorum actuum.

¶ 3. Præterea, Accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

SED contra, Particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicuntur accidentia indiuiduantia ipsam. Sed Philosophus in 3. * Ethic. circumstantias nominat particularia, id est particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia indiuidualia humanorum actuum.

ca. 1. ante medium, & post, tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod quia nomina secundum * Philosophum, sunt signa intellectuum: necesse est, quod secundum processum intellectiuæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autē nostra cognitio intellectualis à notioribus ad minus nota: & ideo apud nos à notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est,

lib. 1. peri her. c. 1. tom. 1.

eſt,quod ſicut dicitur in 10.Metaph.* ab his,quæ ſunt ſecundum locum,proceſsit nomen diſtantiæ ad omnia contraria. Et ſimiliter nominibus pertinentibus ad motum localem vtimur ad ſignificandum alios motus: eo quod corpora quæ loco circumſcribuntur,ſunt maxime nobis nota.Et inde eſt, quod nomen circumſtantiæ ab his quæ in loco ſunt,deriuatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumſtare, quod eſt quidem extrinſecum à re; tamen attingit ipſam vel appropinquat ei,ſecundum locum. Et ideo quæcumque conditiones ſunt extra ſubſtantiam actus, & tamen attingunt aliquo modo actum humanum,circumſtantiæ dicuntur. Quod autem eſt extra ſubſtantiam rei ad rem ipſam pertinens,accidens eius dicitur. Vnde circumſtantiæ actuum humanorum, accidentia eorum dicenda ſunt.

lib.10. met. tex. 13.& 14 tom.3.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi,primo ex ſubſtantia actus, ſecundario vero ex his quæ circumſtant actum: ſicut primo accuſabilis redditur aliquis ex hoc, quod homicidium fecit:ſecundario vero ex hoc,quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco ſacro,aut aliquid aliud huiuſmodi. Et ideo ſignanter dicit,quod per circumſtantiam oratio argumentationi firmamentum adiungit quaſi ſecundario.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter. Vno modo, quia ineſt ei: ſicut album dicitur accidens Sortis. Alio modo, quia eſt ſimul cum eo in eodem ſubiecto: ſicut dicitur quod album accidit muſico, in quantum conueniunt, & quodammodo ſe contingunt in vno ſubiecto, & per hunc modum dicuntur circumſtantiæ accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut* dictum eſt accidens dicitur accidenti accidere,propter conuenientiam in ſubiecto: ſed hoc contingit dupliciter. Vno modo, ſecundum quod duo accidentia comparantur ad vnum ſubiectum abſque aliquo ordine: ſicut album & muſicum ad Sortem. Alio modo, cum aliquo ordine: puta, quia ſubiectum recipit vnum accidens alio mediante: ſicut corpus recipit colorem mediante ſuperficie, & ſic vnum accidens dicitur etiam alteri ineſſe:dicimus enim colorem eſſe in ſuperficie.Vtroque autem modo circumſtantiæ ſe habent ad actus: nam aliquæ circumſtantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus & conditio perſonæ: aliquæ vero mediante ipſo actu,ſicut modus agendi.

in ſolut. præced.

Art.

50 Art. 2. *Vtrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ à Theologo?*

4.d.16. q.5.ar.1. q.1.ad 1. & q.2..o. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandę à Theologo. Non enim considerantur à Theologo actus humani, nisi secundum quod sint aliquales, id est boni vel mali. Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus aliquales: quia nihil qualificatur formaliter loquendo ab eo, quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiæ actuum non sunt à Theologo considerandæ.

¶ 2. Præterea, Circumstantiæ sunt accidentia actuum. Sed vni infinita accidunt, & ideo, vt dicitur in 6. * Metaphys. nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica. Ergo Theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum. *tex.4.t.3.*

¶ 3. Præterea, Circumstantiarum consideratio pertinet ad Rhetorem. Rhetorica autem non est pars Theologiæ. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad Theologum.

SED contra, Ignorantia circumstantiarum causat inuoluntarium: vt * Damasc. & Greg. Nissenus dicunt. Sed inuoluntarium excusat à culpa, cuius consideratio pertinet ad Theologum. Ergo & consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet. *Dam. li. 2.c.24. Gregor. Nissenus lib.5,c.2.*

RESPONDEO Dicendum, quod circumstantiæ pertinent ad considerationem Theologi triplici ratione. Primo quidem, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur, omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini: actus autem proportionantur fini, secundum commensurationem quamdam, quæ fit per debitas circumstantias: vnde consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet. Secundo, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod in eis inuenitur bonum & malum, melius & peius: & hoc diuersificatur secundum circumstantias, vt * infra patebit. Tertio, quia Theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorij vel demeritorij, quod conuenit actibus humanis, ad quod requiritur quod sint voluntarij. Actus autem humanus iudicatur voluntarius vel inuoluntarius, secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, vt * dictum est. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad Theologum. *q.18 ar. 10.& 11 & q.73. art.7.* *in arg. Sed contra.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur vtile, quod importat relationem

quam

quamdam, vnde Philosophus dicit in 1.* Ethic. quod in ad aliquid bonum est vtile. In his autem quæ ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adiacet vt patet in dextro & sinistro, æquali & inæquali, & similibus. Et ideo cum bonitas actuum sit in quantum sunt vtiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici, secundum proportionem ad aliqua quæ exterius adiacent.

*lib.1.eth. c 7. circa prin.co.5.

Ad secundum dicendum, quod accidentia quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem & infinitatem: sed talia accidentia non habent rationem circumstantiæ: quia, vt * dictum est, sic circumstantiæ sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt ordinatæ ad ipsum: accidentia autem per se cadunt sub arte.

*ar.1. huius quæst.

Ad tertium dicendum, quod consideratio circumstantiarum pertinet ad Moralem & Politicum, & ad Rhetorem. Ad Moralem quidem, provt secundum eas inuenitur vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus & passionibus. Ad Politicum autem & Rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles; excusabiles, vel accusabiles: diuersimode tamen. Nam quod Rhetor persuadet, Politicus diiudicat. Ad Theologum autem, cui omnes aliæ artes deseruiunt, pertinent omnibus modis prædictis: nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis & vitiosis cum morali: & considerat actus, secundum quod merentur pœnam, vel præmium, cum Rhetore & Politico.

Art.3. *Vtrum conuenienter enumerentur circumstantiæ in tertio Ethicorum?* 51

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter circumstantiæ enumerentur in 3. * Ethic. Circumstantia enim actus dicitur, quod exterius se habet ad actum. Huiusmodi autem sunt tempus & locus. Ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet quando, & vbi.

4. d.16. q.3. ar 1. q.2. & 3. Et mal. q.2. ar.6. cor. co.2. & 3. Eth. le.3. co.2. fin.

¶ 2. Præterea, Ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiæ includuntur sub vna, quæ est modus agendi.

*c.1 to.5.

¶ 3. Præterea, Circumstantiæ non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa ipsius actus. Sic ergo neque quis, neque propter quid, neque circa quid sunt circumstantiæ:

nam quis pertinet ad causam efficientem, propter quid ad finalem, circa quid ad materialem.

* c. 1. post med. t. 5.

SED contra est auctoritas Phil. in 3. * Ethic.

RESPONDEO dicendum, quod Tullius in sua Rhetorica assignat septem circumstantias, quæ hoc versu continentur. Quis, quid, vbi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Considerandum est enim in actibus, quis fecit, quibus auxiliis vel instrumentis fecerit, quid fecerit, vbi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, & quando fecerit. Sed Arist. in 3. * Ethic. addit alia, scilicet circa quid, quæ à Tullio comprehenditur sub quid. Et ratio huius annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens: ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter. Vno modo, in quantum attingit ipsum actum. Alio modo, in quantum attingit causam actus. Tertio modo, in quantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit: vel per modum mensuræ, sicut tempus & locus: vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. ex parte autem effectus, vt cum consideratur quid aliquis fecerit: ex parte vero causæ actus, quantum ad causam finalem accipitur propter quid: ex parte autem causæ materialis siue obiecti, accipitur circa quid: ex parte vero causæ agentis principalis accipitur quis egerit: ex parte vero causæ agentis instrumentalis accipitur quibus auxiliis.

c. 1 post med. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus & locus circumstant actum per modum mensuræ: sed alia circumstant actum, in quantum attingunt ipsum quocumque alio modo, extra substantiam eius existentes.

Ad secundum dicendum, quod iste modus qui est bene, vel male, non ponitur circumstantia: sed consequens ad omnes circumstantias: sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatẽ actus. puta quod aliquis ambulet velociter vel tarde, & quod aliquis percutit fortiter vel remisse. Et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio causæ, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adiuncta: sicut in obiecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti: sed quod sit magnum vel paruum, & similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis qui dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adiunctus: sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia, sed si fortiter agat propter liberationẽ ciuitatis, vel pro-

propter Christum, vel aliquid huiusmodi. Similiter etiam ex parte eius quod est quid: nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis, sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, & sanet, vel noceat: hoc est circūstantia.

Art. 4. *Vtrum sint principales circumstantiæ propter quid, & ea in quibus est operatio?* 52

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non sint principales circumstantiæ propter quid, & ea in quibus est operatio, vt dicitur in 3.* Eth. Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus & tempus: quæ non videntur esse principalia inter circumstantias: cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum. *4.d 16. q.3.ar.2. q.2.& a. 3 3.q.1.r. 3.q.2.ad 4.& 3 Eth.lc.3. fin.*

¶ 2. Præterea, Finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

¶ 3. Præterea, Principalissimum in vnoquoque est causa eius & forma. Sed causa ipsius actus est persona agens: forma autem actus est modus ipsius. Ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ. ** c.1.a. med.to.5.*

SED contra est, quod * Greg. Nissenus dicit, quod principalissimæ circumstantiæ sunt, cuius gratia agitur, & quid est quod agitur. *li.5.c.2. in fin.*

RESPONDEO dicendum quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est*, prout sunt voluntarij. Voluntatis autem motiuum & obiectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa, quæ attingit actum ex parte finis, scilicet, Cuius gratia: secundaria vero quæ attingit ipsam substantiam actus, id est, Quid fecit. Aliæ vero circumstantiæ sunt magis, vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant. *q.1.ar.1.*

Ad primum ergo dicendum, quod per ea in quibus est operatio, Philos. non intelligit tempus & locum, sed ea quæ adiunguntur ipsi actui: vnde * Greg. Niss. quasi exponens dictum Philosophi, loco eius quod Philosophus dixit, In quibus est operatio: dicit, Quid agitur. *loco citato in arg. Sed contra.*

Ad secundum dicendum, quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima in quantum mouet agentem ad agendum. Vnde & maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quod persona agens, causa est actus secundum quod mouetur à fine: & secundum hoc principaliter ordinatur ad actum. Aliæ vero conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus: hæc enim attenditur in actu, secundum obiectum,

 vel

vel finem & terminum: sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

QVAESTIO VIII.

De voluntate, quorum sit vt volitorum, in tres articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali. Et primo, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut à voluntate eliciti. Secundo de actibus imperatis à voluntate. Voluntas autem mouetur & in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

¶ Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus mouetur in finem, & deinde de actibus eius, quibus mouetur in ea, quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui, & intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate, Secundo, de fruitione. Tertio, de intentione.

CIRCA primum consideranda sunt tria. Primo quidem, quorum voluntas sit, Secundo, à quo moueatur. Tertio, quomodo moueatur.

CIRCA primum quæruntur tria.

53 ¶ Primo, vtrum voluntas sit tantum boni?

¶ Secundo, vtrum sit tantum finis, an etiam eorum, quæ sunt ad finem?

¶ Tertio, si est aliquo modo eorum, quæ sunt ad finem: vtrum vno motu moueatur in finem, & in ea, quæ sunt ad finem?

1.q.16. ar.9.cor. & 1.dist. 46. ar.2. ad 2.& 2 d.3.q.4. ad 2.&4 d.49.q.1. ar.3.q.1. cor.& 1. con.c.96. parag.2. & veri. q.14.art. 2.cor.

Art. I. *Vtrum voluntas sit tantum boni?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi & nigri. Sed bonum & malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

¶ 2. Præterea, Potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda secundum Philosophum *. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, vt dicitur in 3. de anima †. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo tantum ad volendum bonum; sed etiam ad volendum malum.

** lib.9. met.te.3. tom 3.*

† lib.3.de anim. te. 42.t.1.

¶ 3. Præterea, Bonum & ens conuertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium: volumus enim quandoque non ambulare & non loqui: volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

SED contra est, quod Dion. * dicit 4. c. de diuin. nomin. Quod malum est præter voluntatem, & quod omnia bonum appetunt.

** c.4.p.4. aliquantulū ante finem*

RESPONDEO dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis: omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est: quia appetitus nihil aliud est, quam quædam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile & conueniens. Cum igitur omnis res in quantum est ens, & substantia, sit quoddam bonum: necesse est, vt omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est, quod Philos. dicit in 1. Ethic.* quod bonum est, quod omnia appetunt. *lib. 1. Eth. in princ. lib. to. 5.*

Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem. Appetitus autem sensitiuus vel etiam intellectiuus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id, in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re: ita id, in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur, quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philosophus dicit in 2.* Physic. quod finis est bonum, vel apparens bonum. *text. 31. tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum: sed non eodem modo se habet ad vtrumque. Voluntas igitur se habet & ad bonum, & ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas, secundum quod nominat actum voluntatis. Sic enim nunc loquimur de voluntate. Fuga autem mali magis dicitur voluntas. vnde sicut voluntas est boni, ita voluntas est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo obiecto conuenienti continentur: nam nulla potentia prosequitur nisi suum conueniens obiectum: obiectum autem voluntatis est bonum. Vnde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quæ sub bono comprehenduntur: sicut moueri & quiescere, loqui & tacere, & alia huiusmodi: in vtrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur vt ens in ratione. Vnde negationes & priuationes entia dicuntur rationis: per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. In quantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni: & sic voluntas in ea tendit. Vnde Philos. dicit in 5.* Ethic. quod carere malo habet rationem boni. *lib. 5. Eth. c. 1. circa med. t. 5.*

54 Art. 2. *Vtrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum, quæ sunt ad finem?*

veri. q. 22. ar. 3. ad 9. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non sit eorum, quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philos. in 3. * Ethic. quod voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.

** lib. 3. c. 2. in medio, to. 5.* ¶ 2. Præterea, Ad ea quæ sunt diuersa genere, diuersæ potentiæ animæ ordinantur, vt dicitur in 6. Ethic. * Sed finis & ea quæ sunt ad finem, sunt in diuerso genere boni. Nam finis qui est bonum, honestum, vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis, aut passionis. Bonum autem quod dicitur vtile, quod est ad finem, est in ad aliquid, vt dicitur in primo * Ethic. Ergo si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

** l. 6. c. 1. à medio, tom. 5.*

lib. 1. c. 7. circa pr. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus qui dicuntur artes operatiuæ, ad aliud pertinet finis, & ad aliud quod est ad finem. Sicut ad gubernatorem pertinet vsus nauis, qui est finis eius: ad nauifactiuam vero constructio nauis, quæ est propter finem. Ergo cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

SED contra est, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, & pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media per quæ peruenitur ad finem, sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

RESPONDEO dicendum, quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia, qua volumus: quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit & ad finem, & ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit vnaquæque potentia, in quibus inueniri potest quocumque modo ratio sui obiecti: sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni quod est obiectum potentiæ voluntatis, inuenitur non solum in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat propriè actum, sic propriè loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus à potentia, nominat simplicem actum illius potentiæ: sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id, quod est secundum se obiectum potentiæ: id autem quod est propter se bonum & volitum, est finis: vnde voluntas propriè est ipsius

finis

finis. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Vnde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem. Vnde hoc ipsum quod in eis vult, est finis: sicut & intelligere propriè est eorum, quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum: eorum autem, quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, vt dicitur in 7. Ethic.* *li.2.phys. text. 29. lib.7.Eth. c.8.à medio, to.2. & 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod propriè nominat simplicem actum voluntatis: non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quæ sunt diuersa genere ex æquo se habentia, ordinantur diuersæ potentiæ: sicut sonus & color sunt diuersa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus & visus. Sed vtile & honestum non ex æquo se habent: sed sicut quod est secundum se, & secundum alterum. Huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam: sicut per potentiam visiuam sentitur & color, & lux per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid diuersificat habitum, diuersificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus: & tamen quælibet ars operatiua considerat & finem, & id quod est ad finem. Nam ars gubernatoris considerat quidem finem, vt quem operatur: id autem quod est ad finem, vt quod imperat. E contra vero nauificatiua considerat id quod est ad finem, vt quod operatur: id vero quod est finis, vt ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in vnaquaque arte operatiua est, & aliquis finis proprius, & aliquid quod est ad finem. Quod propriè ad illam artem pertinet. 55

Art. 3. *Vtrum voluntas eodem actu moueatur in finem, & in id, quod est ad finem?* *inf. 4.12. art.4.cor. & 3. d. 14.art.2. q.4.co.& veri.q.2. ar.14. & ad 3.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod eodem actu voluntas feratur in finem, & in id quod est ad finem. Quia secundum * Philosophum. Vbi est vnum propter alterum, ibi est vnum tantum. Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu mouetur in vtrumque. ** lib.3. topic.c.4. parum à princ.t.1.*

¶ 2. Præterea, Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen & color. Ergo idem

 est mo

eſt motus voluntatis quo vult finem, & ea quæ ſunt ad finem.

¶ 3. Præterea, Idem numero motus naturalis eſt qui per media tendit ad vltimum. Sed ea quæ ſunt ad finem, comparantur ad finem ſicut media ad vltimum. Ergo idem motus voluntatis eſt quo voluntas fertur in finem, & in ea quæ ſunt ad finem.

SED contra, actus diuerſificantur ſecundum obiecta. Sed diuerſæ ſpecies boni ſunt finis, & id quod eſt ad finem, quod dicitur vtile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in vtrumque.

RESPONDEO dicendum, quod cum finis ſit ſecundum ſe volitus, id autem quod eſt ad finem, in quantum huiuſmodi non ſit volitum niſi propter finem: manifeſtum eſt, quod voluntas poteſt ferri in finem, in quantum huiuſmodi, ſine hoc quod feratur in ea quæ ſunt ad finem: ſed in ea quæ ſunt ad finem in quantum huiuſmodi non poteſt ferri, niſi feratur in ipſum finem. Sic ergo voluntas in ipſum finem dupliciter fertur: vno modo abſolutè ſecundum ſe: alio modo, ſicut in ratione volendi ea quæ ſunt ad finem. Manifeſtum eſt ergo quod vnus & idem motus voluntatis eſt quo fertur in finem, ſecundum quod eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem; & in ipſa quæ ſunt ad finem. Sed alius actus eſt, quo fertur in ipſum finem abſolutè, & quandoque præcedit tempore: ſicut cum aliquis primo vult ſanitatem, & poſtea deliberans quo modo poſsit ſanari, vult conducere medicum vt ſanetur. Sic etiam & circa intellectum accidit; nam primo aliquis intelligit ipſa principia ſecundum ſe, poſtmodum autem intelligit ea in ipſis concluſionibus, ſecundum quod aſſentit concluſionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ſecundum quod voluntas fertur in finem, vt eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem.

Ad ſecundum dicendum, quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen. Poteſt tamen videri lumen ſine hoc quod videatur color. Et ſimiliter quandocumque quis vult ea quæ ſunt ad finem: vult eodem actu finem, non tamen è conuerſo.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea quæ ſunt ad finem, habent ſe vt media, & finis vt terminus. Vnde ſicut motus naturalis interdum ſiſtit in medio, & non pertingit ad terminum: ita quandoque operatur aliquis id quod eſt ad finem, & tamen non conſequitur finem. Sed in volendo eſt è conuerſo: nam voluntas per finem deuenit ad volendum ea

quæ

quæ sunt ad finem: sicut & intellectus deuenit in conclusiones per principia quæ media dicuntur. Vnde intellectus aliquando intelligit medium, & ex eo non procedit ad conclusionem. Et similiter voluntas aliquando vult finem, & tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, patet solutio per ea quæ * supra dicta sunt. Nam vtile & honestum non sunt species boni ex æquo diuisæ: sed se habent sicut propter se, & propter alterum. Vnde actus voluntatis in vnum potest ferri, sine hoc quod feratur in alterum: sed non è conuerso. ar. 2. ad 1.

QVAESTIO IX.

De motiuo voluntatis, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de motiuo voluntatis.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum voluntas moueatur ab intellectu?
¶ Secundo, vtrum moueatur ab appetitu sensitiuo?
¶ Tertio, vtrum voluntas moueat seipsam?
¶ Quarto, vtrum moueatur ab aliquo exteriori principio?
¶ Quinto, vtrum moueatur à corpore cœlesti?
¶ Sexto, vtrum voluntas moueatur à solo Deo, sicut ab exteriori principio?

Art. I. *Vtrum voluntas moueatur ab intellectu?* 56

AD primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moueatur ab intellectu. Dicit enim * August. super illud Psal. 118. Concupiuit anima mea desiderare iustificationes tuas. Præuolat intellectus, sequitur tardus, aut nullus effectus: scimus bonum, nec delectat agere. Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moueretur; quia motus mobilis sequitur motionem mouentis. Ergo intellectus non mouet voluntatem.

¶ 2. Præterea, Intellectus se habet ad voluntatem, vt demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetui sensitiuo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non mouet appetitum sensitiuum: immo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur: ex quibus non mouemur, vt † dicitur in lib. de anima Ergo neque etiam intellectus mouet voluntatem.

¶ 3. Præterea, Idem respectu eiusdem non est mouens & motum. Sed voluntas mouet intellectum: intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non mouet voluntatem.

Inf. q. 17. ar. 1. q. 82. ar. 4 & ver. q. 14. ar. 1. & 2. & q. 22. ar. 11. & mal. q. 4. ar. 1. cor. & ad 13. & q. 6. cor. & ad 10. & 12. * Ps 118. ser. 8. n n procul à fin. to. 8. † li. 3. te. 154. to. 2.

te 54.t.:. SED contra est, quod Philosoph. dicit in 3. de * anima, quod appetibile intellectum est mouens non motum. Voluntas autem est mouens motum.

RESPONDEO dicendum, quod in tantum aliquid indiget moueri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura. Oportet enim vt id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est actu, & hoc est mouere. Dupliciter autem aliqua vis animæ inuenitur esse in potentia ad diuersa. Vno modo, quantum ad agere vel non agere. Alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, & quandoque non videt: & quandoque videt album, & quandoque videt nigrum. Indiget igitur mouente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel vsum actus, & quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque inuenitur agens, quandoque non agens, aliud autẽ est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus: motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, vt supra osten-
q. 1. ar. 2. sum est*, principium huius motionis est ex fine. Et inde est, quod ars ad quam pertinet finis, mouet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem.
text. 25. Sicut gubernatoria ars imperat nauifactiuæ, vt in 2. *
tom. 2. Phys. dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationẽ finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas mouet alias potentias animæ ad suos actus. Vtimur enim aliis potentiis cum volumus: nam fines & perfectiones omniũ aliarum potentiarũ comprehenduntur sub obiecto volũtatis, sicut quędã particularia bona. Semper autem ars vel potẽtia, ad quam pertinet finis vniuersalis, mouet ad agendũ artem vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo vniuersali comprehensus: sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, mouet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem vnius aciei. Sed obiectum mouet determinando actum ad modum principij formalis, à quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio à calore. Primum autem principium formale est ens & verum vniuersale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus mouet voluntatem, sicut præsentans ei obiectum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur, quod intellectus non moueat: sed quod non moueat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione conuenientis vel nociui non

mouet

mouet appetitum sensitiuum: ita nec apprehensio veri sine ratione boni, & appetibilis. Vnde intellectus speculatiuus non mouet, sed intellectus practicus, vt dicitur in 3. * de anima. tx.46. & seqq. t.2.

Ad tertium dicendum, quod voluntas mouet intellectum quantum ad exercitium actus: quia & ipsum verum quod est perfectio intellectus, continetur sub vniuersali bono, vt quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est, ex parte obiecti, intellectus mouet voluntatem: quia & ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub vniuersali ratione veri. Et sic patet, quod non est idem mouens & motum secundum idem.

Art. 2. *Vtrum voluntas moueatur ab appetitu sensitiuo?* 57

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ab appetitu sensitiuo moueri non possit. Mouens enim & agens est præstantius patiente, vt * Aug. dicit 12. super Genes. ad litteram. Sed appetitus sensitiuus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectiuus: sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitiuus non mouet intellectum.

inf. ar. 5. cor. fi. & q. 10. ar. 3 & q. 77. ar. 1. & ver. q. 5. ar. 10. co. & q. 22. ar. 9. ad 3. & 6.

¶ 2. Præterea, Nulla virtus particularis potest facere effectum vniuersalem. Sed appetitus sensitiuus est virtus particularis. Consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis qui est vniuersalis, velut consequens apprehensionem vniuersalem intellectus.

** lib. 12. c. 16. circa med. tom 3.*

¶ 3. Præterea, Vt probatur in 8. † Physic. Mouens non mouetur ab eo quod mouet, vt sit motio reciproca. Sed voluntas mouet appetitum sensitiuum in quantum appetitus sensitiuus obedit rationi. Ergo appetitus sensitiuus non mouet voluntatem.

† tex. 40. tom. 2.

SED contra est, quod dicitur Iacobi 3. Vnusquisque tentatur, à concupiscentia sua abstractus, & illectus. Non autem abstraheretur quis à concupiscentia, nisi voluntas eius moueretur ab appetitu sensitiuo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitiuus mouet voluntatem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, id quod apprehenditur sub ratione boni & conuenientis, mouet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum & conueniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur, & eius cui proponitur. Conueniens enim secundum relationem dicitur: vnde ex vtroque extremorum dependet. Et inde est, quod iu- *ar. præc.*

stus diuersimodè dispositus, non eodem modo accipit aliquid vt conueniens, & vt non conueniens. Vnde
c. 4. t. 4. Philosophus dicit 3. Ethic.* Qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei. Manifestum est autem, quod secundum passionem appetitus sensitiui immutatur homo ad aliquam dispositionem. Vnde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conueniens, quod non videtur ei extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto: & per hunc modum ex parte obiecti, appetitus sensitiuus mouet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id quod est simpliciter, & secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est, quam appetitus sensitiuus: sed quo ad istum in quo passio dominatur, in quantum subiacet passioni, præeminet appetitus sensitiuus.

Ad secundum dicendum, quod actus & electiones hominum sunt circa singularia. Vnde ex hoc ipso, quod appetitus sensitiuus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc, quod per ipsum sic disponatur homo, vt ei aliquid videatur sic, vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1.* Politic. Ratio in qua est voluntas, mouet
c. 3. post me. to. 5. suo imperio irascibilem & concupiscibilem: non quidem despotico principatu, sicut mouetur seruus à domino: sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur à gubernante, qui tamen possunt contra mouere. Vnde & irascibilis, & concupiscibilis possunt in contrarium mouere ad voluntatem: & sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moueri.

53 Art. 3. *Vtrum voluntas moueat seipsam?*

ver. q. 22. ar. 9. cor. & ad 1. & mal q. 3. ar. 3. cor. & q. 6. cor. & ad 4. & 20.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moueat seipsam. Omne enim mouens in quantum huiusmodi est in actu. Quod autem mouetur, est in potentia: nam motus est actus existentis in potentia in quantum huiusmodi. Sed non est idem in potentia, & in actu respectu eiusdem. Ergo nihil mouet seipsum: neque ergo voluntas seipsam mouere potest.

¶ 2. Præterea, Mobile mouetur ad præsentiam mouentis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moueret, semper moueretur. Quod patet esse falsum.

ar. 1. huius quæst. ¶ 3. Præterea, Voluntas mouetur ab intellectu, vt dictum est*. Si igitur voluntas mouet seipsam, sequitur

quitur, quod idem simul moueatur à duobus motoribus immediatè: quod videtur inconueniens. Non ergo voluntas mouet seipsam.

SED contra est, quia voluntas domina est sui actus, & in ipsa est velle & non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate mouere seipsam ad volendum. Ergo ipsa mouet seipsam.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, ad voluntatem pertinet mouere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed sicut dictum est *, hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem, quod intellectus per hoc, quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum: & hoc modo mouet seipsum: & similiter voluntas per hoc quod vult finem, mouet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem.

ar.1. huius quæst. *q.præced. ar.2.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem mouet & mouetur. Vnde nec secundum idem est in actu & in potentia: sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum, respectu eorum quæ sunt ad finem, vt scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens. Sed actus voluntatis quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem modum mouet seipsam. Vnde non sequitur quod semper seipsam moueat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas mouetur ad intellectu, & à seipsa: sed ab intellectu quidem mouetur secundum rationem obiecti: à seipsa vero quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

Art. 4. *Vtrum voluntas moueatur ab aliquo exteriori principio?* 59

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moueatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarij est, quod sit à principio intrinseco, sicut & de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

¶ 2. Præterea, Voluntas violentiam pati non potest, vt * supra ostensum est. Sed violentum est cuius principium est extra. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moueri.

¶ 3. Præterea, Quo sufficienter mouetur ab vno motore, non indiget moueri ab alio. Sed voluntas sufficienter mouet seipsam. Non ergo mouetur ab aliquo exteriori.

Inf. q. 17. a. 5. ad 2. & q. 80. ar. 1. cor. & 1. q. 105 ar. 4. & q. 106. ar. 1. cor. & q. 111. ar. 2. cor. & 3. con. c. 88. & 89.
q. 6. ar. 4.

SED

art. 1. huius q. SED contra, Voluntas mouetur ab obiecto, vt * dictum est. Sed obiectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moueri.

RESPONDEO dicendum, quod secundum quod voluntas mouetur ab obiecto, manifestum est, quod moueri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo mouetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere, voluntatem ab aliquo principio exteriori moueri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moueri ab aliquo mouente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo, quod ab aliquo moueatur ad volendum: art. præc. & quidem, sicut * dictum est, ipsa mouet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit: & per talem cogitationem peruenit ad hoc quod potest sanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet velle sanari ab aliquo mouente: & si quidem ipsa moueret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Vnde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris mouentis: vt Arist. concludit lib. 7. mora. Eudi. c. 18. to. 5. in quodam capitulo * Ethicæ Eudimicæ.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione voluntarij est, quod principium eius sit intra: sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Vnde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra: sicut & primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet mouet naturam.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra: sed oportet addere, quod nullam conferat vim patiens. Quod non contingit, dum voluntas ab exteriori mouetur: nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis. Quod in proposito esse non potest: quia sic idem vellet & non vellet.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se mouet & in suo ordine, scilicet

sicut

ſicut agens proximum: ſed non poteſt ſeipſam mouere quantum ad omnia, vt oſtenſum eſt *. Vnde indiget moueri ab alio, ſicut à primo mouente, *in corp. art.*

Art. 5. *Vtrum voluntas moueatur à corpore cœleſti?* 60

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod voluntas humana à corpore cœleſti moueatur. Omnes enim motus varij & multiformes reducuntur ſicut in cauſam, in motum vniformem, qui eſt motus cœli: vt probatur 8. * Phyſic. Sed motus humani ſunt varij & multiformes incipientes poſtquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum cœli, ſicut in cauſam, qui eſt vniformis ſecundum naturam. *1. q. 15. ar. 3. & 4 & 22. q. 95. ar. 5. 6. & 7. & 2. d. 15. q. 1. ar. 2. & 3. & 3. contra c. 84. vſque 93. & ver. q. 5. ar. 9. & 10. & op. 3. c. 129. 130. & 161. & opuſ. 10. ar. 17. & opuſ. 25. c. 5. & op. 26.*

¶ 2. Præterea, Secundum Aug. in 3. † de Trin. corpora inferiora mouentur per corpora ſuperiora. Sed motus humani corporis, qui cauſatur à voluntate, non poſſet reduci in motum cæli, ſicut in cauſam niſi etiam voluntas à cœlo moueretur. Ergo cœlum mouet voluntatem humanam.

¶ 3. Præterea, Per obſeruationem cœleſtium corporum Aſtrologi quædam vera prænunciant de humanis actibus futuris, qui ſunt à voluntate. Quod non eſſet, ſi corpora cœleſtia voluntatem hominis mouere non poſſent. Mouetur ergo voluntas humana à cœleſti corpore.

SED contra eſt, quod † Damaſ. dicit in 2. lib. quod corpora cœleſtia non ſunt cauſæ noſtrorum actuum. Eſſent autem, ſi voluntas, quæ eſt humanorum actuum principium, à corporibus cœleſtibus moueretur. Non ergo mouetur voluntas à corporibus cœleſtibus. ** lib. 8. te. 76. t. 2. † c. 4 in prin. to. 3. † lib. 2. orth. fidei cap. 7. parum a medio.*

RESPONDEO dicendum, quod eo modo, quo voluntas mouetur ab exteriori obiecto, manifeſtum eſt, quod voluntas poteſt moueri à corporibus cœleſtibus: in quantum ſcilicet corpora exteriora, quæ ſenſui propoſita mouent voluntatem, & etiam ipſa organa potentiarum ſenſitiuarum, ſubiacent motibus cœleſtium corporum. Sed eo modo, quo voluntas mouetur quantum ad exercitium actus ab aliquo exteriori agente: adhuc quidam poſuerunt corpora cœleſtia directè imprimere in voluntatem humanam. Sed hoc eſt impoſsibile. Voluntas enim, vt dicitur in tertio de anima *, eſt in ratione. Ratio autem eſt potentia animæ non alligata organo corporali: vnde relinquitur, quod voluntas ſit potentia omnino immaterialis & incorporea. Manifeſtum eſt autem, quod nullum corpus agere poteſt in rem incorpoream, ſed potius è conuerſo: eo quod res incorporeæ & immateriales ſunt formalioris & vniuerſalioris virtutis, quam quæcumque res corporales. Vnde impoſsibile eſt, *lib. 3. de ani. te. 42. to. 2.*

est,quod corpus cœleste imprimat directè in intellectum,aut voluntatem. Et propter hoc Arist.in lib de anima*, recitans opinionem dicentium, quod talis est voluntas in hominibus,qualem in dies inducit pater Deorum, virorumque, scilicet Iupiter, per quem totum cœlum intelligunt: attribuit eis qui ponebant intellectum non differre à sensu. Omnes enim vires sensitiuæ cum sint actus organorum corporalium,per accidens moueri possunt à cœlestibus corporibus, motis scilicet corporibus,quorum sunt actus.Sed quia dictum est, quod appetitus intellectiuus quodammodo mouetur ab appetitu sensitiuo indirectè, redundant motus cœlestium corporum in voluntatem: in quantum scilicet per passiones appetitus sensitiui voluntatem moueri contingit.

lib. 2. de ani. text. 150. to. 2.

Ad primum ergo dicendum,quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam vniformem, quæ est in intellectu & voluntate superiorum. Quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Vnde non oportet, quod motus voluntatis in motum cœli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum cœlestis corporis, sicut in causam: in quantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione cœlestium corporum: & in quantum etiam appetitus sensitiuus commouetur ex impressione cœlestium corporum:& vlterius in quantum corpora exteriora mouentur secundum motum cœlestium corporum: ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle, & non velle: sicut adueniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte obiecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod sicut * dictum est, Appetitus sensitiuus est actus organi corporalis.Vnde nihil prohibet, ex impressione corporum cœlestium aliquos esse habiles ad irascendum, vel concupiscendum, vel aliquam huiusmodi passionem: sicut & ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo vt in pluribus verificantur, quæ pronuntiantur de actibus hominum,secundum considerationem cœlestium corporum. Sed tamen, vt Ptolæmeus dicit in * Centiloquio, Sapiens dominatur astris: scilicet, quia resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam, & nequaquam motui cœlesti subiectam, huiusmodi

ar. 2. huius quæst. & p. p. q. 81.

parum à prin. lib.

modi cœleſtium corporum effectus. Vel, vt * Auguſt. dicit 2. ſuper Geneſ. ad litteram, fatendum eſt quando ab Aſtrologis vera dicuntur, inſtinctu quodam occultiſsimo dici: quem neſcientes humanæ mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendum homines ſit, Spirituum immundorum & ſeductorum operatio eſt.

c. 17. circa fin. to. 3.

Art. 6. Vtrum voluntas moueatur à Deo ſolo, ſicut ab exteriori principio? 61

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod voluntas non à ſolo Deo moueatur, ſicut ab exteriori principio. Inferius enim natum eſt moueri à ſuo superiori, ſicut corpora inferiora à corporibus cœleſtibus. Sed voluntas hominis habet aliquid ſuperius poſt Deum, ſcilicet angelum. Ergo voluntas poteſt moueri, ſicut ab exteriori principio, etiam ab angelo.

¶ 2. Præterea, Actus voluntatis ſequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in ſuum actum non ſolum à Deo, ſed etiam ab angelo per illuminationes, vt Dionyſ.* dicit. Ergo eadem ratione & voluntas.

¶ 3. Præterea, Deus non eſt cauſa niſi bonorum, ſecundum illud Gen. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Si ergo à ſolo Deo voluntas hominis moueretur, nunquam moueretur ad malum. Cum tamen voluntas ſit qua peccatur, & rectè viuitur, vt Auguſt. dicit †.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit ad Phil. 2. Deus eſt qui operatur in nobis velle & perficere.

inf. q. 80. art. 1. & 1. q. 105. art. 4. & q. 111. ar 2. & 3. cont. c. 88. 89. 91. & 92. princ. & mal. q. 3. art. 3. cor. & q. 16. art. 5. cor. & ad 13.

** c. 4. de diu. nom. nõ remote à prin.*

† li. 1. retract. c 9. in medio tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quod motus voluntatis eſt ab intrinſeco, ſicut & motus naturalis. Quamuis autem rem naturalem poſsit aliquid mouere, quod non eſt cauſa naturæ rei motæ: tamen motum naturalem cauſare non poteſt, niſi quod eſt aliqualiter cauſa naturæ. Mouetur enim lapis ſurſum ab homine, qui naturam lapidis non cauſat: ſed hic motus non eſt lapidi naturalis. Naturalis autem motus eius non cauſatur niſi ab eo, quod cauſat naturam. Vnde dicitur in 8. Phyſic.* quod generans mouet ſecundum locum grauia & leuia. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moueri ab aliquo, qui non eſt cauſa eius. Sed quod motus voluntarius eius ſit ab aliquo principio extrinſeco, quod non eſt cauſa voluntatis, eſt impoſsibile. Voluntatis autem cauſa nihil aliud eſſe poteſt, quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc, quod voluntas eſt potentia animæ rationalis, quæ à ſolo Deo cauſatur per creationem, vt in primo dictum eſt *. Secundo vero ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad vniuerſale bonum.

text. 29. 30. 31. 32. & 17. tom. 2.

p. p. q. 90. a. 2. & 4.

Vnde

Vnde nihil aliud poteſt eſſe voluntatis cauſa, niſi ipſe Deus, qui eſt vniuerſale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, & eſt quoddam particulare bonum. Particularis autem cauſa non dat inclinationem vniuerſalem. Vnde nec materia prima, quæ eſt in potentia ad omnes formas, poteſt cauſari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus non ſic eſt ſupra hominem, quod ſit cauſa voluntatis eius: ſicut corpora cœleſtia ſunt cauſa formarum naturalium, ad quas conſequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus hominis mouetur ab angelo ex parte obiecti, quod ſibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoſcendum. Et ſic etiam voluntas ab exteriori creatura poteſt moueri, vt dictum eſt *.

Art. 4. Ad tertium dicendum, quod Deus mouet voluntatem hominis, ſicut vniuerſalis motor ad vniuerſale obiectum voluntatis quod eſt bonum: & ſine hác vniuerſali motione homo non poteſt aliquid velle. Sed homo per rationem determinat ſe ad volendum hoc vel illud, quod eſt vere bonũ vel apparens bonũ: Sed tamen interdum ſpecialiter Deus mouet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod eſt bonum, ſicut in his quos mouet per gratiam, vt infra dicetur *.

q. 109. & 112.

QVAESTIO X.

De modo quo voluntas mouetur, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de modo, quo voluntas mouetur.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum voluntas ad aliquid naturaliter moueatur?

¶ Secundo, vtrum de neceſsitate moueatur à ſuo obiecto?

¶ Tertio, vtrum de neceſsitate moueatur ab appetitu inferiori?

¶ Quarto, vtrum de neceſsitate moueatur ab exteriori motiuo, quod eſt Deus?

62 1. q. 41. art. 2. co. & ver. q. 22. a. 5. & 9. & ma. q. 16. a. 4. ad 3.

Art. 1. *Vtrum voluntas ad aliquid naturaliter moueatur?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod voluntas non moueatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale diuiditur contra agens voluntarium, vt patet in principio ſecundi Phyſic. * Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter mouetur.

* & etiam text. 49. tom 2.

¶ 2. Præterea, Id quod eſt naturale, ineſt alicui ſemper

semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

¶ 3. Præterea, Natura est determinata ad vnum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

SED contra est, quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo & voluntas aliqua vult naturaliter.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Boet. * dicit in lib. de duabus naturis, & Philos. 5. † Metaph. natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus: & talis natura est, vel materia, vel forma materialis, vt patet in 2. *. Phys. Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodlibet ens: & secundum hoc illud dicitur esse naturale rei, quod conuenit ei secundum suam substantiam: & hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est, quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conueniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota: similiter etiam principium motiuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit: sicut etiam quælibet potentia in suum obiectum, & etiam ipse finis vltimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationem in intelligibilibus: & vniuersaliter omnia illa, quæ conueniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea, quæ pertinent ad potentiam voluntatis: sed etiam ea, quæ pertinent ad singulas potentias, & ad totum hominem. Vnde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis: sed etiam alia, quæ conueniunt aliis potentiis: vt cognitionem veri, quæ conuenit intellectui, & esse, & viuere, & huiusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem. Quæ omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quædam particularia bona.

* Boëtius paulo à princ. lib.
† lib. 5. me. te. 5. tom. 3.
* text. 4: videtur esse, tc. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas diuiditur contra naturam, sicut vna causa contra aliam. Quædam enim fiunt naturaliter, & quædam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui conuenit naturæ, quæ est determinata ad vnum. Sed

quia

quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturæ quantum ad aliquid, participetur à voluntate: sicut quod est prioris caussæ, participatur à posteriori. Est enim prius in vnaquaque re ipsum esse quod est per naturam, quam velle quod est per voluntatem. Et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni. Quod autem est naturale sicut consequens materiam, non semper actu inest: sed quandoque secundum potentiam tantum. Nam forma est actus, materia vero potentia: motus autem est actus existentis in potentia. Et ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt: sicut ignis non semper mouetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit: sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quod semper naturæ respondet vnum proportionatum naturæ. Naturæ enim in genere respondet aliquid vnum in genere, & naturæ in specie acceptæ respondet vnum in specie. Naturæ autem indiuiduatæ respondet aliquid vnum indiuiduale. Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut & intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod vnum commune, scilicet bonum: sicut etiam intellectui aliquod vnum commune, scilicet verum vel ens, vel quicquid est huiusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad
63 quorum nullum voluntas determinatur.

Inf.q.80. ar.1.c.fin. Et 1. q. 82. ar.1. & 2. Et ver.q.22. a.5.& 6. & mal.q. 6. cor.& a.9.&10. * tex.54. tom.2. † art.1. ad 3.

Art. 2. *Vtrum voluntas moueatur de necessitate à suo obiecto?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas de necessitate moueatur à suo obiecto. Obiectum enim voluntatis comparatur ad ipsam, sicut motiuum ad mobile, vt patet in 3. de anima *. Sed motiuum si sit sufficiens, ex necessitate mouet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moueri à suo obiecto.

¶ 2. Præterea, Sicut voluntas est vis immaterialis, ita & intellectus: & vtraque potentia ad obiectum vniuersale ordinatur, vt † dictum est. Sed intellectus ex necessitate mouetur à suo obiecto. Ergo & voluntas à suo.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Omne quod quis vult, aut eſt finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex neceſsitate vult, vt videtur: quia eſt ſicut principium in ſpeculatiuis, cui ex neceſsitate aſſentimus. Finis autem eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem: & ſic videtur etiam, quod ea quæ ſunt ad finem, ex neceſsitate velimus. Voluntas ergo ex neceſsitate mouetur à ſuo obiecto.

SED contra eſt, quod potentiæ rationales ſecundum Philoſophum ſunt ad oppoſita. Sed voluntas eſt potentia rationalis: eſt enim in ratione, vt dicitur in 3. * de anima. Ergo voluntas ſe habet ad oppoſita. *text. 42. tom. 2.* Non ergo ex neceſsitate mouetur ad alterum oppoſitorum.

RESPONDEO dicendum, quod voluntas mouetur dupliciter. Vno modo quantum ad exercitium actus: alio modo quantum ad ſpecificationem actus, quæ eſt ex obiecto. Primo ergo modo voluntas à nullo obiecto ex neceſsitate mouetur: poteſt enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, & per conſequens neque actu vel illud. Sed quandum ad ſecundum motionis modum voluntas ab aliquo obiecto ex neceſsitate mouetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuſlibet potentiæ à ſuo obiecto, conſideranda eſt ratio, per quam obiectum mouet potentiam. Viſibile enim mouet viſum ſub ratione coloris actu viſibilis. Vnde ſi color proponatur viſui, ex neceſsitate mouet ipſum, niſi aliquis viſum auertat: quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid viſui, quod non omnibus modis eſſet color in actu, ſed ſecundum aliquid eſſet tale, ſecundum autem aliquid non tale; non ex neceſsitate viſus tale obiectum videret: poſſet enim intendere in ipſum ex ea parte, qua non eſt coloratum in actu: & ſic ipſum non videret. Sicut autem coloratum in actu eſt obiectum viſus, ita bonum eſt obiectum voluntatis. Vnde ſi proponatur aliquod obiectum voluntati, quod ſit vniuerſaliter bonum, & ſecundum omnem conſiderationem: ex neceſsitate voluntas in illud tendit, ſi aliquid velit: non enim poterit velle oppoſitum. Si autem proponatur ſibi aliquod obiectum, quod non ſecundum quamlibet conſiderationem ſit bonum, non ex neceſsitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuſcumque boni habet rationem non boni: ideo illud ſolum bonum quod eſt perfectum, & cui nihil deficit, eſt tale bonum, quod voluntas non poteſt non velle: quod eſt beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, in quantum deficiunt ab ali-

que

quo bono, possunt accipi vt non bona: & secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari à voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diuersas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficiens motiuum alicuius potentiæ non est nisi obiectum, quod totaliter habet rationem motiui. Si autem in aliquod deficiat, non ex necessitate mouebit, vt dictum est *.

In corp. artic.

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate mouetur à tali obiecto, quod est semper & ex necessitate verum: non autem ab eo, quod potest esse verum, & falsum, scilicet à contingenti: sicut & de bono dictum est *.

In corp. artic.

Ad tertium dicendum, quod finis vltimus ex necessitate mouet voluntatem: quia est bonum perfectum, & similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse, & viuere, & huiusmodi: alia vero sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem: sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

64 Art. 3. *Vtrum voluntas moueatur de necessitate ab inferiori appetitu?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntas ex necessitate moueatur à passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus Rom. 7, Non enim quod volo bonum, hoc ago: sed quod odi malum illud facio. Quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate mouetur à passione.

c. 4. to. 5. ¶ 2. Præterea, Sicut dicitur in 3. * Ethic. Qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei. Sed non est in potestate voluntatis, quod statim passionem abiiciat. Ergo non est in potestate voluntatis, quod non velit illud, ad quod passio se inclinat.

¶ 3. Præterea, Causa vniuersalis non applicatur ad effectum particularem, nisi mediante causa particulari: vnde & ratio vniuersalis non mouet, nisi mediante æstimatione particulari: vt dicitur in 3. de ani. * Sed sicut se habet ratio vniuersalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitiuum. Ergo ad aliquod particulare volendum non mouetur voluntas, nisi mediante appetitu sensitiuo. Ergo si appetitus sensitiuus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moueri.

text. 58. tom. 2.

SED contra est, quod dicitur Genes. 4. Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius. Non ergo

go voluntas hominis ex necessitate mouetur ab appetitu inferiori.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, Passio appetitus sensitiui mouet voluntatem *q. praec. in art. 1.* ex ea parte, qua voluntas mouetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conueniens, & bonum: quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Vno modo sic, quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo vsum rationis non habet: sicut contingit in his, qui propter vehementem iram, vel concupiscentiam furiosi, vel amentes fiunt, sicut & propter aliquam aliam perturbationem corporalem. Huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt: & de talibus eadem est ratio, sicut & de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis: in his enim non est aliquis rationis motus: & per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur à passione, sed remanet quantum ad aliquid, iudicium rationis liberum: & secundum hoc, remanet aliquid de motu voluntatis. In quantum ergo ratio manet libera, & passioni non subiecta, in tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat. Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur: aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit Rom. 7. Quod odi malum, illud facio, id est concupisco: tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire, & sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quod cum in homine duæ sint naturæ, intellectualis scilicet, & sensitiua, quandoque quidem est homo aliqualis vniformiter secundum totam animam: quia scilicet vel pars sensitiua totaliter subiicitur rationi, sicut contingit in virtuosis: vel è conuerso ratio totaliter absorbetur à passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando etsi ratio obnubiletur à passione, remanet tamen aliquid rationis liberum: & secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere: vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diuersas partes animæ diuersimode

dispo

disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, & aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum mouetur à bono vniuersali apprehenso per rationem: sed etiam à bono apprehenso per sensum,& ideo potest moueri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitiui:multa enim volumus,& operamur absque passione per solam appetitus electionem:vt patet in his in quibus ratio renititur passioni.

65 Art.4. *Vtrum voluntas moueatur de necessitate ab exteriori motiuo, quod est Deus?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ex nessitate moueatur à Deo. Omne enim agens, cui resisti non potest, ex necessitate mouet. Sed Deo cum sit infinitæ virtutis,resisti non potest: vnde dicitur Roman. 9. Voluntati eius quis resistit? Ergo Deus ex necessitate mouet voluntatem.

¶ 2. Præterea, Voluntas ex necessitate mouetur in illa, quæ naturaliter vult, vt dictum est *. Sed hoc est vnicuique rei naturale,quod Deus in eo operatur: vt August. dicit 26. † contra Faustum. Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud, ad quod à Deo mouetur.

ar.1. huius quæst.

†c 3. ante med. to. 6

¶ 3. Præterea,Possibile est,quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile si ponatur quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam mouet: quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam mouet. Ergo necesse est eam hoc velle.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui. Non ergo ex necessitate mouet voluntatem eius.

RESPONDEO dicendum quod sicut Dionys. dicit 4. cap. de diu. nom. * Ad prouidentiam diuinam non pertinet naturam rerum corrumpere,sed seruare. Vnde omnia mouet secundum eorum conditionem: ita quod ex causis necessariis, per motionem diuinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est actiuum principium non determinatum ad vnum, sed indifferenter se habens ad multa: sic Deus ipsam mouet, quod non ex necessitate ad vnum determinat: sed remanet motus eius contingens,& non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter mouetur.

** non multum procul à fine.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas diui-

na non solum se extendit, vt aliquid fiat per rem quam mouet: sed vt etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret diuinæ motioni, si voluntas ex necessitate moueretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moueretur libere provt competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quod naturale est vnicuique quod Deus operatur in ipso, vt sit ei naturale: sic enim vnicuique conuenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conueniat. Non autem vult quod quicquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant: sed hoc vult vnicuique esse naturale, quod potestati diuinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus mouet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic poni, quod voluntas ad illud non moueatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Vnde non sequitur, quod voluntas à Deo ex necessitate moueatur.

QVAESTIO XI.

De fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos diuisa?

DEinde considerandum est de fruitione.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum frui sit actus appetitiuæ potentiæ?

¶ Secundo, vtrum soli rationali creaturæ conueniat, an etiam animalibus brutis?

¶ Tertio, vtrum fruitio sit tantum vltimi finis?

¶ Quarto, vtrum sit solum finis habiti?

Art. I. *Vtrum frui sit actus appetitiuæ potentiæ?* 66

AD primum sic proceditur. Videtur, quod frui non sit solum appetitiuæ potentiæ. Frui enim nihil aliud esse videtur, quam fructum capere. Sed fructum humanæ vitæ, quæ est beatitudo, accipit intellectus, in cuius actu beatitudo consistit: vt supra ostensum est *. Ergo frui non est appetitiuæ potentiæ, sed intellectus. *Inf. ar. 2. cor. et 1. d. 1. q. 1. art. 1.* *q. 3. ar. 8.*

¶ 2. Præterea, Quælibet potentia habet proprium finem, qui est eius perfectio: sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, & sic de aliis. Sed finis rei est fructus eius. Ergo frui est potentiæ cuiuslibet, & non solum appetitiuæ.

¶ 3. Præterea, Fruitio delectationem quandam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo obiecto: & eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio

pertinet ad apprehenſiuam potentiam, & non ad appetitiuam.

SED contra eſt quod Auguſt. dicit in 1. de doctrina
cap. 4. in Chriſt.* & in 10. de trin. Frui eſt amore inhærere ali-
*prin. & * cui rei propter ſeipſam. Sed amor pertinet ad appeti-
lib. 10. de tiuam potentiam. Ergo & frui eſt actus appetitiuæ
trin c. potentiæ.

10, c. 3. RESPONDEO dicendum, quod fruitio, & fructus ad idem pertinere videntur, & vnum ex altero deriuari. Quantum autem ad hoc, nihil ad propoſitum refert, niſi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis eſt manifeſtum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifeſta, quæ ſunt ſenſibilia magis. Vnde à ſenſibilibus fructibus nomen fruitionis deriuatum videtur. Fructus autem ſenſibilis eſt id quod vltimum ex arbore expectatur, & cum quadam ſuauitate percipitur: vnde fruitio pertinere videtur ad amorem, vel delectationem, quam aliquis habet de vltimo expectato, quod eſt finis: finis autem & bonum eſt obiectum appetitiuæ potentiæ. Vnde manifeſtum eſt, quod fruitio eſt actus appetitiuæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet vnum & idem ſecundum diuerſas rationes ad diuerſas potentias pertinere. Ipſa igitur viſio Dei, in quantum eſt viſio, eſt actus intellectus; in quantum autem eſt bonum: & finis, eſt voluntatis obiectum, & hoc modo eſt eius fruitio. Et finem hunc intellectus conſequitur tamquam potentia agens, voluntas autem tamquam potentia mouens ad finem, & fruens fine iam adepto.

Ad ſecundum dicendum, quod perfectio, & finis cuiuſlibet alterius potentiæ continetur ſub obiecto appetitiuæ, ſicut proprium ſub communi: vt dictum
q. 9. ar. 1. eſt ſupra *. Vnde perfectio & finis cuiuſlibet potentiæ, in quantum eſt quoddam bonum, pertinet ad appetitiuam: propter quod appetitiua potentia mouet alias ad ſuos fines; & ipſa conſequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quod in delectatione duo ſunt, ſcilicet perceptio conuenientis, quæ pertinet ad apprehenſiuam potentiam: & complacentia eius quod
67 offertur vt conueniens: & hoc pertinet ad appetiti-
Inf. q. 1. uam potentiam, in qua ratio delectationis completur.
a. 5. ad 2. Art. 2. *Vtrum frui conueniat tantum rationali crea-*
& 1. di. 1. *turæ, an etiam animalibus brutis?*

q. 4. ar. 1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod frui
** c. 3. &* ſolummodo ſit hominum. Dicit enim Aug. in 1.
21. 16. 3. de doctrina Chriſtiana *, quod nos homines ſumus,

qui

qui fruimur, & vtimur. Non ergo alia animalia frui possunt.

¶ 2. Præterea, Frui est vltimi finis. Sed ad vltimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

¶ 3. Præterea, sicut appetitus sensitiuus est sub intellectiuo, ita appetitus naturalis est sub sensitiuo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitiuum, videtur quod pari ratione posit ad naturalem pertinere: quod patet esse falsum: quia eius non est delectari. Ergo appetitus sensitiui non est frui: & ita non conuenit brutis animalibus.

SED contra est, quod August. dicit in lib. 83. qq.* Frui quidem cibo, & qualibet corporali voluptate non absurde existimantur & bestiæ. *q. 3 c. ante med. tom. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex prædictis habetur *, frui non est actus potentiæ peruenientis ad finem, sicut exequentis: sed potentiæ imperantis executionem. Dictum est † enim, quod est appetitiuæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus inuenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis: sicut graue tendit deorsum, & leue sursum. Sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non inuenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic mouet totam naturam per imperium: sicut in habentibus cognitionem, appetitus mouet alias potentias ad suos actus. Vnde manifestum est, quod in his quæ cognitione carent, quamuis pertingant ad finem, non inuenitur fruitio finis: sed solum in his, quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta, & imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis, & bonum: sed ratio vniuersalis finis, & boni: & talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis & bonum: & talis cognitio est in brutis animalibus, quorum & virtutes appetitiuæ non sunt imperantes libere: sed secundum naturalem instinctum ad ea quæ apprehendunt, mouentur. Vnde rationali naturæ conuenit fruitio secundum rationem perfectam: brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam: aliis autem creaturis nullo modo.

** ar. præc. ad 2.*
† ar. præced ad 5. & in cor.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet, quod fruitio sit vltimi finis simpliciter, sed eius quod habetur ab vnoquoque pro vltimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitiuus

consequitur aliquam cognitionem: non autem appetitus naturalis, præcipue provt est in his, quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendũ, quod Aug. ibi loquitur de fruitione imperfecta: quod ex ipso modo loquendi apparet. Dicit enim quod frui non adeo absurde existimantur & bestię, scilicet sicut vti absurdissime dicerentur.

Art. 3. *Vtrum fruitio sit tantum vltimi finis?*

68 AD tertium sic proceditur. Videtur, quod fruitio non sit tantum vltimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philemonem, Itaque frater, ego te fruar in Domino. Sed manifestum est, quod Paulus non posuerat vltimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est vltimi finis.

q. 12. ar. 2. ad 3.

¶ 2. Præterea, Fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit ad Gal. 5. Fructus Spiritus est charitas, gaudium, pax, & huiusmodi, quæ non habent rationem vltimi finis. Non ergo fruitio est tantum vltimi finis.

¶ 3. Præterea, Actus voluntatis supra seipsos reflectuntur. Volo enim me velle, & amo me amare. Sed frui est actus voluntatis: voluntas enim est, per quam fruimur, vt Aug. dicit 10. de Trin. * Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est vltimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum vltimi finis.

c. 10. ante med. to. 3.

SED contra est, quod August. dicit 10. de trin.* quod non fruitur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit: sed solum vltimus finis est, qui non propter aliud appetitur. Ergo solius vltimi finis est fruitio.

c. 11. ante med. to. 3

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, ad rationem fructus duo pertinent: scilicet quod sit vltimum, & quod appetitum quietet quadam dulcedine, vel delectatione. Vltimum autem est simpliciter, & secundum quid. Simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur: sed secundum quid, quod est aliquorum vltimum. Quod ergo est simpliciter vltimum, in quo aliquid delectatur, sicut in vltimo fine: hoc quippe proprie dicitur fructus, & eo proprie dicitur aliquis frui. Quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem; nullo modo fructus dici potest. Quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur: potest quidem aliquo modo dici fructus: sed non proprie, & secundum completam rationem fructus eo dicimur frui. Vnde August. in 10. de

ar. 1. huius quæst.

de trinit. * dicit, quod fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit. Non autem quiescit simpliciter, nisi in vltimo: quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspensio: licet iam ad aliquid peruenerit. Sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium, & finis: non tamen accipitur, vt finis in actu, nisi quando in eo quiescitur. *c. 10. ante med. to. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Aug. dicit in 1. de doctr. Christ.* Si dixisset, Te fruar; & non addidisset, in Domino: videretur finem delectationis in eo posuisse. Sed quia addidit, In Domino, in Domino se posuisse finem, atque in eo se frui significauit: vt sic fratre se frui dixerit, non tanquam termino, sed tanquam medio. *c. 33. post med. to. 3.*

Ad secundum dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, & aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur, vt effectus ad causam. Ad fruentem autem, sicut vltimum expectatum, & delectans. Dicuntur igitur ea, quæ enumerat ibi Apostolus, fructus: quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis (vnde & fructus Spiritus dicuntur:) non autem ita quod eis fruamur tamquam vltimo fine. Vel aliter dicendum, quod dicuntur fructus secundum Ambros.* quia propter se petenda sunt: non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in se ipsis habent vnde nobis placere debeant. *Glos. interlin. ad Gal. 5. id habet: & refertur 1. sent. di. 1.*

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est†, finis dicitur dupliciter. Vno modo ipsa res: alio modo adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed vnus finis in se consideratus, & alteri applicatus. Deus igitur est vltimus finis, sicut res, quæ vltimo quæritur: fruitio autem sicut adeptio huius vltimi finis. Sicut igitur non est aliud finis Deus, & fruitio Dei: ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, & qua fruimur diuina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit. *†, q. 1. ar. 8. & q. 2. ar. 7.*

Art. 4. *Vtrum fruitio sit solum finis habiti?* 69

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim August. 10. de trin.* quod frui, est cum gaudio vti, non adhuc spei, sed iam rei. Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti. *c. 11. ante me. t. 3.*

¶ 2, Præterea, Sicut dictum est *, fruitio non est propriè, nisi vltimi finis: quia solus vltimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur, nisi in *ar 3.*

fine iam habito. Ergo fruitio, propriè loquendo, non est nisi finis habiti.

¶ 3. Præterea, Frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando iam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

lib. 1. de doct Chr. cap. 4. in prin. to. 3. SED contra, Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam, vt August. dicit *. Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

RESPONDEO dicendum, quod frui importat comparationem quamdam voluntatis ad vltimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro vltimo fine. Habetur autem vltimus finis dupliciter: vno modo perfectè, & alio modo imperfectè. Perfectè quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re. Imperfectè autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio iam habiti finis realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis dupliciter impeditur. Vno modo ex parte obiecti, quia scilicet non est vltimus finis, sed ad aliud ordinatur. Alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Obiectum autem est quod dat speciem actui: sed ab agente dependet modus agendi, vt sit perfectus, vel imperfectus, secundum conditionem agentis. Et ideo eius quod non est vltimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens à specie fruitionis. Finis autem vltimi non habiti est fruitio, propria quidem, sed imperfecta, propter imperfectum modum habendi vltimum finem.

in co. ar. Ad tertium dicendum, quod finem accipere, vel habere dicitur aliquis, non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem: vt dictum est *.

QVAESTIO XII.

De intentione, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de intentione.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis?

¶ Secundo, vtrum sit tantum finis vltimi?

¶ Tertio, vtrum aliquis possit simul duo intendere?

¶ Quarto, vtrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius, quod est ad finem?

¶ Quinto, vtrum intentio conueniat brutis animalibus?

Art. I. *Vtrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod intentio sit actus intellectus, & non voluntatis. Dicitur enim Matth. 6. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. Vbi per oculum significatur intentio, vt dicit August. * in libro de serm. Dom. in mon. Sed oculus cum sit instrumentum visus, significat apprehensiuam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitiuæ potentiæ, sed apprehensiuæ.

2. 2. q. 158. a. 1. cor. Et 2. dist. 38. art. 3. Et ver. q. 23. art. 13. Et mal. q. 16. art. 11. ad 2.

¶ 2. Præterea, Ibidem August. dicit †, quod intentio, lumen vocatur à Domino: vbi dicit, Si lumen quod in te est, tenebræ sunt, &c. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo & intentio.

** lib. 2. c. 21. circa me. to. 4.*

¶ 3. Præterea, intentio designat ordinationem quandam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

† lib. 2. c. 21. to. 4.

¶ 4. Præterea, Actus voluntatis non est, nisi finis, vel eorum, quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur voluntas, seu fruitio: respectu autem eorum, quæ sunt ad finem, est electio, à quibus differt intentio. Ergo intentio nō est actus voluntatis.

SED contra est, quod Aug. dicit in 10. de Trin.* quod voluntatis intentio copulat corpus visum visui, & similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis. Est igitur intentio actus voluntatis.

** c. 7. cir. fi. innuitur. & li. 11. c. 3. & 4. clarius. & cap. 6. ton. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere. In aliquid autem tendit & actio mouentis, & motus mobilis: sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione mouentis procedit. Vnde intentio primo & principaliter pertinet ad id quod mouet ad finem. Vnde dicimus architectorem, & omnem præcipientem mouere suo imperio alios ad id, ad quod ipse tendit. Voluntas autem mouet omnes alias vires animæ ad finem, vt supra * habitum est. Vnde manifestum est, quod intentio propriè est actus voluntatis.

** q. 9. ar. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur oculus metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem mouet: sicut oculo præuidemus quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. Vnde & opera dicuntur tenebræ: quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur: sicut August.* ibidem exponit.

** lib. 2. de ser. Dom. in monte, cap. 21. à medio ad finem vsque, to. 4.*

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat: sed tamen in aliquid tendit, secundum ordinem rationis. Vnde hoc nomen, intentio, nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Vno modo absolutè: & sic dicitur voluntas prout absolutè volumus, vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur: & hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis, secundum quod est terminus alicuius, quod in ipsum ordinatur, & sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam: sed quia volumus ad eam per aliquid aliud peruenire.

71 Art. 2. *Vtrum intentio sit tantum vltimi finis?*

2. 2. q. 180. ar. 1. cor. & 2 dist. 38. art. 3. & ver. q. 22. ar. 13. co. † a. 1. ad 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod intentio sit tantum vltimi finis. Dicitur enim in lib. sententiarum Prosperi, Clamor ad Deum est intentio cordis. Sed Deus est vltimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit vltimum finem.

¶ 2. Præterea, Intentio respicit finem secundum quod est terminus: vt dictum est †. Sed terminus habet rationem vltimi finis. Ergo intentio semper respicit vltimum finem.

¶ 3. Præterea, Sicut intentio respicit finem, ita & fruitio. Sed fruitio semper est vltimi finis. Ergo & intentio.

q. 1. ar. 7. SED contra, Vltimus finis humanarum voluntatum est vnus, scilicet beatitudo, vt supra dictum est *. Si igitur intentio esset tantum vltimi finis, non essent diuersæ hominum intentiones, quod patet esse falsum.

art. 1 huius quæst. RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est †, intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Vno modo ipse terminus vltimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium vnius partis motus, & finis vel terminus alterius. Sicut in motu, quo itur de A in C per B, C est terminus vltimus, B autem terminus, sed non vltimus: & vtriusque potest esse intentio. Vnde etsi semper sit finis, non tamen oportet, quod semper sit vltimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum: non quod Deus sit obiectum inten-

intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus: quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem vltimi finis: sed non semper vltimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad vltimum finem. Sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Vnde non est similis ratio.

Art. 3. *Vtrum aliquis possit simul duo intendere?* 72

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Aug. in lib. de serm. * Domini in monte: quod non potest homo simul intendere Deum, & commodum corporale. Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

ver. q. 3. ar. 13. cor. li. 2. ex c. 2 1 24. & 25. to. 4.

¶ 2. Præterea, Intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed vnius motus non possunt esse plures termini ex vna parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

¶ 3. Præterea, Intentio præsupponit actum rationis, siue intellectus. Sed non contingit simul plura intelligere, secundum Philosophum *. Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

SED contra, Ars imitatur naturam. Sed natura ex vno instrumento intendit duas vtilitates: sicut lingua ordinatur ad gustum, & ad locutionem, vt dicitur in 3. de anima *. Ergo pari ratione ars, vel ratio potest simul aliquid vnum ad duos fines ordinare: & ita potest aliquis simul plura intendere.

li. 2. Top. c. 4. in de cl ratione 3 1. loci. 10. 1. lib. 3. in fin. & li. 2 tex. 88.

RESPONDEO dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter: vel ordinata ad inuicem, vel ad inuicem non ordinata. Et si quidem ad inuicem fuerint ordinata: manifestum est ex * præmissis, quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis vltimi, vt dictum est †, sed etiam finis medij: simul autem intendit aliquis & finem proximum, & vltimum, sicut confectionem medicinæ, & sanitatem. Si autem accipiantur duo ad inuicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere. Quod patet ex hoc, quod homo vnum alteri præeligit: quia melius est altero. Inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, vna est, quod ad plura valet. Vnde potest aliquid præeligi alteri, ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifestè homo simul plura intendit.

ar. 2. huius quæst. ar. 2. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod August. intelligit hominem non posse simul Deum, & commodum temporale intendere, sicut vltimos fines: quia vt supra ostensum est *, non possunt esse plures fines vltimi vnius hominis.

q. 1. ar. 5.

Ad secundum dicendum, quod vnius motus possunt ex vna parte esse plures termini, si vnus ad alium ordinetur: sed duo termini adinuicem non ordinati, ex vna parte vnius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id, quod non est vnum secundum rem, potest accipi vt vnum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est *. Et ideo ea, quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi, vt vnus terminus intentionis, prout sunt vnum secundum rationem. Vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid vnum, sicut ad sanitatem concurrunt calor, & frigus commensurata. Vel quia aliqua duo sub vno communi continentur, quod potest esse intentum: puta acquisitio vini, & vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi. Vnde nihil prohibet, quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

*. 1. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut in primo dictum est *, contingit simul plura intelligere, in quantum sunt aliquo modo vnum.

q. 85. a. 4.

73 Art. 4. *Vtrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem?*

Sup. q. 8. a. 3. & 2. dist. 38. q. 4. & 3. d. 14. ar. 1. q. 4. co. & ver. q. 22. ar. 14. * c. 7. a. d fin. & li. 11. c. 3 & 4 & 6. tom 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit vnus & idem motus intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem. Dicit enim August. in 10. de trinit. * quod voluntas videndi fenestram, finem habet fenestræ visionem: & altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes. Sed hoc pertinet ad intentionem, quod velim videre transeuntes per fenestram. Hoc autem ad voluntatem eius quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis intentio finis, & alius voluntas eius, quod est ad finem.

¶ 2. Præterea, Actus distinguuntur secundum obiecta. Sed finis, & id quod est ad finem, sunt diuersa obiecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem.

¶ 3. Præterea, Voluntas eius quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio, & intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate eius quod est ad finem.

SED contra est, quod id quod est ad finem, se habet

bet ad finem, vt medium ad terminum. Sed idem motus est, qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo & in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem.

RESPONDEO dicendum, quod motus voluntatis in finem, & in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Vno modo secundum quod voluntas in vtrumque fertur absolutè, & secundum se: & sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in vtrumque. Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id, quod est ad finem propter finem: & sic vnus & idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, & in id quod est ad finem. Cum enim dico, volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi vnum motum voluntatis: cuius ratio est, quia finis ratio est volendi ea, quæ sunt ad finem: idem autem actus cadit super obiectum, & super rationem obiecti: sicut eadem visio est coloris, & luminis, vt supra dictum est *. Et est simile de intellectu: quia si absolutè principium, & conclusionem consideret, diuersa est consideratio vtriusque: in hoc autem, quod conclusioni propter principia assentit, est vnus actus intellectus tantum. q. 8. ar. 3, ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. loquitur de visione fenestræ, & visione transeuntiũ per fenestram, secundum quod voluntas in vtrumque absolutè fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis in quantum est res quædam, est aliud voluntatis obiectum, quam id quod est ad finem: sed in quantum est ratio volendi id quod est ad finem, est vnum & idem obiectum.

Ad tertium dicendum, quod motus, qui est vnus subiecto, potest ratione differre secũdum principium, & finem; vt ascensio, & descensio: sicut dicitur in 3. Phys. * Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, provt ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis, qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea, quæ sunt ad finem, vocatur intentio. Cuius signum est, quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio. text. 21. tom. 2.

74

Art. 5. *Vtrum intentio conueniat brutis animalibus?* 2. 2. q. 110. ar. 1. cor. & 2. dis. 38. ar. 1. cor. & ad 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quæ cognitione carent, magis distat à rationali natura, quam natura sensitiua, quæ est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, vt probatur in 2. Phys. * Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem. text. 77. & seq.

¶ 2. Præterea, Sicut intentio est finis, ita & fruitio. Sed fruitio conuenit brutis animalibus, vt dictum est*. Ergo & intentio.

q. 11. ar. 2.

¶ 3. Præterea, Eius est intendere finem, cuius est agere propter finem: cum intendere nihil sit, nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem: mouetur enim animal, vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid huiusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

SED contra, Intentio finis importat ordinationem alicuius in finem, quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, intendere est in aliud tendere: quod quidem est & mouentis, & moti. Secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id, quod mouetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem à Deo, sicut sagitta à sagittante: & hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, in quantum mouentur ab instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est mouentis: prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui, vel alterius in finem, quod est rationis tantum. Vnde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est propriè, & principaliter intendere, vt dictum est *.

ar. 1. huius quæst.

ar. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod intendere est eius quod mouetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid, sicut intentio; sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia mouentur ad finem, non quasi considerantia, quod per motum suum possint consequi finem, quod est propriè intendentis: sed quasi concupiscentia naturali instinctu mouentur ad finem quasi ab alio mota, sicut & cætera quæ mouentur naturaliter.

QVAESTIO XIIII.

De electione eorum, quæ sunt ad finem, in sex articulos diuisa.

CONsequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea, quæ sunt ad finem. Et sunt tres: Eligere, consentire, & vti. Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione. Secundo

do de consilio. Tertio, de consensu. Quarto, de vsu.

CIRCA electionem quæruntur sex.

¶ Primo, cuius potentiæ sit actus, vtrum voluntatis, vel rationis?

¶ Secundo, vtrum electio conueniat brutis animalibus?

¶ Tertio, vtrum electio sit solum eorum, quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis?

¶ Quarto, vtrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur?

¶ Quinto, vtrum electio sit solum possibilium?

¶ Sexto, vtrum homo ex necessitate eligat, vel libere?

Art. 1. *Vtrum electio sit actus voluntatis, vel rationis?* 75

AD primum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, qua vnum alteri præfertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis. *1. q. 83. ar. 3. cor. & 2. dist. 24. q. 1. ar. 2. & ver. q. 22. ar. 15. & 3. ethic. le. 6. & c. 2 li. 8. le. 2 fi.*

¶ 2. Præterea, Eiusdem est syllogizare, & concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, vt dicitur in 7. Eth. * videtur, quod sit actus rationis.

¶ 3. Præterea, Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitiuam. Est autem quædam ignorantia electionis; vt dicitur in 3. Ethic. † Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem. **c. 3 to. 5. c. 1. to. 5.*

SED contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. * quod electio est desiderium eorum, quæ sunt in nobis. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo & electio. *c. 3. prope fi. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, siue ad intellectum; & aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in 6. Eth. *. quod electio est appetitus intellectus, vel appetitus intellectiuus. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid vnum constituendum, vnum eorum est vt formale, respectu alterius. Vnde Greg. Niss. * dicit, quod electio, neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum. Sicut enim dicimus animal ex anima, & corpore compositum esse: neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed vtrumque: ita & electionem. Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus, qui est essentialiter vnius potentiæ, *c. 2. to. 5. lib. 5. c. 4.*

vel

vel habitus, recipit formam, & speciem à superiori potentia, vel habitu, secundum quod ordinatur inferius à superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem, quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, & ordinat actum eius: in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiua appetitiuæ suum obiectum repræsentat. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur vt bonum ex eo, quod per rationem est ordinatum ad finem: materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia, actus materialiter se habet ad ordinem, qui imponitur à superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur. Vnde manifestè actus est appetitiuæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationem quamdam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet: & dicitur sententia, vel judicium, quam sequitur electio: & ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis: non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

76 Art. 2. *Vtrum electio conueniat brutis animalibus?*

2. dis. 26. a. 1. ad 6. & 7. & 5. Met. lec. 15. fin.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod electio brutis animalibus conueniat. Electio enim est appetitus aliquorum propter finem, vt dicitur in 3. Eth.* Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem: agunt enim propter finem, & ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

** c. 3. circ. fi. to. 5.*

¶ 2. Præterea, Ipsum nomen electionis significare videtur, quod aliquid præ aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis: sicut manifestè apparet, quod ouis vnam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

** c. 12. in me. to. 5.*

** l. 1. c. 1. non procul. à pr. tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Vt dicitur in 6. Ethic.* Ad prudentiam pertinet, quod aliquis benè eligat ea, quæ sunt ad finem. Sed prudentia conuenit brutis animalibus. Vnde dicitur in principio Metaph.* quod prudentia sunt sine disciplina quæcumque, sonos audire

non potentia sunt, vt apes. Et hoc etiam sensui manifestum videtur: apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, vt apum, & aranearum, & canum. Canis enim insequens ceruum, si ad triuium venerit, odoratu quidem explorat an ceruus primam, vel secundam viam transiuerit: quod si inuenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit, vt Explorando, quasi vtens syllogismo diuisiuo, quo concludi posset ceruum per illam viam incedere: ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur, quod electio brutis animalibus conueniat.

SED contra est, quod Greg. Nissenus dicit *, quod pueri & irrationalia voluntariè quidem faciunt, non tamen eligentia. Ergo in brutis animalibus non est electio. *l.b.5.c.4. circa pr.*

RESPONDEO dicendum, quod cum electio sit præacceptio vnius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium, quæ eligi possunt. Et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad vnum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitiuum & voluntatem: quia vt ex prædictis patet *, appetitus sensitiuus est determinatus ad vnum particulare, secundum ordinem naturæ; voluntas autem est quidem, secundum naturæ ordinem determinata ad vnum commune, quod est bonum: sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo propriè voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitiui, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non conuenit. *q.1.ar.2. ad 3. & q.6.ar.2.*

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicuius propter finem, vocatur electio: sed cum quadam discretione vnius ab altero: quæ locum habere non potest, nisi vbi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod brutum animal accipit vnum præ alio: quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum. Vnde statim quando per sensum, vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid, ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus; absque electione mouetur ad ipsum: sicut etiam absque electione ignis mouetur sursum & non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in 3. * Physic. Motus est actus mobilis à mouente. Et ideo virtus mouentis apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus quæ mouentur à ratione, apparet or- ** tex.11. & seq. vsque ad 19. præcipuè, 10.2.*

do

do rationis mouentis: licet ipsa quæ à ratione mouentur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directè tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam: ita comparantur omnia naturalia ad artem diuinam. Et ideo ordo apparet in his, quæ mouentur secundum naturam, sicut & in his, quæ mouentur secundum artem: vt dicitur in 2. Phys.* Et ex hoc contingit, quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, vtpote à summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia, vel sagacia: non quod in eis sit aliqua ratio vel electio. Quod ex hoc apparet, quod omnia quæ sunt vnius naturæ, similiter operantur.

*lib. 2. tex. 49. to. 2.

77 Art. 3. *Vtrum electio sit solum eorum, quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis?*

inf. ar. 4. & 6. cor. & 3. q. 18. ar. 4. cor. & li. 4. con. c. 95. fin. & op. 2. c. 177. & 3. eth. le. 1. & 1. Periher. le. 14. fi.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philosophus in 6. Ethic.* quod electionem rectam facit virtus. Quæcumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ. Illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

¶ 2. Præterea, Electio importat præacceptionem vnius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, vnum potest præaccipi alteri: ita etiam diuersorum finium. Ergo electio potest esse finis sicut & illorum quæ sunt ad finem.

SED contra est, quod Philosoph. dicit in 3. Ethic. † quod voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad fidem.

*c. 12. post med. to. 5.
† c. 2. to. 5
† art. 1. ad 2.

RESPONDEO dicendum, quod sicut jam dictum est †, electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operatiui. Vnde illud cadit sub electione, quod se habet vt conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet vt principium, & non vt conclusio: vt Philosophus dicit in 2. Physic.* Vnde finis in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculatiuis nihil prohibet, id quod est vnius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis, vel scientiæ: primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiæ: ita

text. 89. tom. 2.

Ita etiam contingit, id quod est in vna operatione vt finis, ordinari ad aliquid vt ad finem. Et hoc modo sub electione cadit: sicut in operatione medici sanitas se habet vt finis; vnde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tamquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ. Vnde apud eum qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit 2.ad Cor.12. Cum enim infirmor, tunc sum potens. Sed vltimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod fines proprij virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad vltimum finem. Et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra habitum est, vltimus finis est vnus tantum. Vnde vbicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad vltimum finem.

Art. 4. *Vtrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur?* 78

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum, quæ sunt ad finem. Sed ea quæ sunt ad finem, non solum sunt actus, sed etiam organa; vt dicitur in 2. Physic. Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum. *Inf. ar. 5. cor.*

¶ 2. Præterea, Actio à contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet: prout scilicet vna opinio alteri præeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

¶ 3. Præterea, Eliguntur homines ad aliqua officia, vel secularia, vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

SED contra est, quod Philos. dicit in 3.* Eth. quod nullus eligit nisi ea, quæ existimat fieri per ipsum. *lib. 3. c.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua: & cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interueniat: vel in quantum homo facit rem illam, quæ est finis: (sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis eius: vnde & facere sanitatem dicitur finis medici) vel in quantum homo aliquo modo vtitur vel fruitur re quæ est finis: sicut auaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem: quia necesse est, vt id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interueniente aliqua

aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel vtitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, in quantum homo vtitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi: actio vero exterior est quæ contra contemplationem diuiditur.

Ad tertium dicendum, quod homo qui eligit episcopum, vel principem ciuitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem: alioquin, si nulla esset eius actio ad constitutionem episcopi, vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est, quod quandocumque dicitur aliqua res præeligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

79 Art. 5. *Vtrum electio sit solum possibilium?*

Ver. q.22. art.13. ad 12. & 3. Eth. le.5. fin.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, vt dictum est *. Sed voluntas est possibilium & impossibilium, vt dicitur in 3. Ethic. † Ergo & electio.

** art.1. † lib.3. Eth.c.2. parũ ante med. * art.4. huius q.*

¶ 2. Præterea, Electio est eorum quæ per nos aguntur: sicut dictum est *. Nihil ergo refert quantum ad electionem, vtrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eligimus, perficere non possumus: & sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

¶ 3. Præterea, Nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed beatus Benedictus dicit, quod si Prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est. Ergo electio potest esse impossibilium.

*c. 2. parum ante med. t.5. * art.4.*

SED contra est, quod Philosophus dicit in 3. Eth.* quod electio non est impossibilium.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem, quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Vnde necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est, vt ex hoc possimus consequi finem, vel hoc, quod ducit ad finem. Per id autem, quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem. Cuius signum est: quia cum in consiliando perueniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes vlterius procedere. Apparet etiam hoc manifestè ex processu rationis præcedentis.

tis. Sic enim ſe habet id quod eſt ad finem de quo electio eſt ad finem, ſicut concluſio ad principium. Manifeſtum eſt autem, quod concluſio impoſsibilis non ſequitur ex principio poſsibili. Vnde non poteſt eſſe, quod finis ſit poſsibilis, niſi id quod eſt ad finem, fuerit poſsibile. Ad id autem quod eſt impoſsibile, nullus mouetur. Vnde nullus tenderet in finem, niſi per hoc quod apparet, id quod eſt ad finem, eſſe poſsibile. Vnde id quod eſt impoſsibile, ſub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media eſt inter intellectum & exteriorem operationem: nam intellectus proponit voluntati ſuum obiectum, & ipſa voluntas cauſat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis conſideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid vt bonum in vniuerſali. Sed terminatio, ſeu perfectio actus voluntatis attenditur ſecundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad conſecutionem rei: nam motus voluntatis eſt ab anima ad rem. Et ideo perfectio actus voluntatis attenditur ſecundum hoc, quod eſt aliquid bonum alicui ad agendum: hoc autem eſt poſsibile. Et ideo voluntas completa non eſt niſi de poſsibili, quod eſt bonum volenti. Sed voluntas incompleta eſt de impoſsibili, quæ ſecundum quoſdam velleitas dicitur: quia ſcilicet aliquis vellet illud, ſi eſſet poſsibile. Electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod eſt huic agendum. Et ideo nullo modo eſt niſi poſsibilium.

Ad ſecundum dicendum, quod cum obiectum voluntatis ſit bonum apprehenſum: hoc modo iudicandum eſt de obiecto voluntatis, ſecundum quod cadit ſub apprehenſione. Et ideo ſicut quandoque voluntas eſt alicuius quod apprehenditur vt bonum, & tamen non eſt vere bonum: ita quandoque eſt electio eius quod apprehenditur vt poſsibile eligenti: quod tamen non eſt ei poſsibile.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur: quia an aliquid ſit poſsibile, ſubditus non debet ſuo iudicio diffinire: ſed in vnoquoque, iudicio ſuperioris ſtare.

80

1. q. 11. art. 4. co. & 2. 2. q. 104. ar. 1. co. & ver. q. 22. art. 6. & q. 24. art. 1. & ma. q. 6. & 1. Periher. le. 14. fin.

Art. 6. *Vtrum homo ex neceſsitate eligat, vel libere?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod homo ex neceſsitate eligat. Sic enim ſe habet finis ad eligibilia, vt principia ad ea quæ ex principiis conſequuntur, vt patet in 7. Ethicor.* Sed ex principiis ex

* *lib 7. Eth. c. 8. a medio. tom. 5.*

ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate mouetur aliquis ad eligendum.

* art. 1. huius q. ¶ 2. Præterea, Sicut dictum est *, electio consequitur iudicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

¶ 3. Præterea, Si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis mouetur homo ad vnum, quam ad aliud: sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diuersis partibus, & secundum æqualem distantiam, non magis mouetur ad vnum, quam ad alterum: vt Plato dixit *, assignans rationem quietis terræ in medio: sicut dicitur in 2. de cœlo. Sed multo minus potest eligi quod accipitur vt minus, quam quod accipitur vt æquale. Ergo si proponantur duo vel tria vel plura, inter quæ vnum maius appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

hoc habetur in 2. de cœlo, te. 75. & 90. ex sentent. Anaximandr.

SED contra est, quod electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum *.

li. 9. met. te. 3. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod homo non ex necessitate eligit, & hoc ideo: quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere, vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle & non velle, agere & non agere: potest etiam velle hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quicquid enim ratio potest apprehendere vt bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere vt bonum, non solum hoc, quod est velle, aut agere, sed hoc etiam quod est non velle & non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius: & defectum alicuius boni, quod habet rationem mali: & secundum hoc potest vnumquodque huiusmodi bonorum apprehendere, vt eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut miser. Electio autem cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem (vt iam dictum est *) non est perfecti boni quod est beatitudo; sed aliorum particularium bonorum

art. 3. huius quæst.

bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Ad primum ergo dicendum, quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio. Sed tunc solum, quando principia non possunt esse vera si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea, quæ sunt ad finem: quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit: aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia siue iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ à nobis fieri possunt. In quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione: vt, Si currit, mouetur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet si aliqua duo æqualia proponantur, secundum vnam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, & magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

QVAESTIO XIV.

De consilio quod electionem præcedit, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de consilio.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum consilium sit inquisitio?

¶ Secundo, vtrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem?

¶ Tertio, vtrum consilium sit solum de his, quæ à nobis aguntur?

¶ Quarto, vtrum consilium sit de omnibus, quæ à nobis aguntur?

¶ Quinto, vtrum consilium procedat ordine resolutorio?

¶ Sexto, vtrum consilium procedat in infinitum? 81

Art. I. *Vtrum consilium sit inquisitio?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim * Dam. quod consilium est appetitus. Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio. *2.2.q.49. ar.5. cor. & 3.dist. 35.q.2. q.1.cor.*

¶ 2. Præterea, inquirere intellectus discurrentis est: & sic Deo non conuenit, cuius cognitio non est discursiua, vt in primo habitum est †. Sed consilium Deo attribuitur. Dicitur enim ad Ephes. 1. quod operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Ergo consilium non est inquisitio. ** lib.2. ort. fidei, c.22. † p.p.q.14 art.7.*

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quæ sunt circa bona certa, secundum illud Apost. 1. ad Corinth 7. De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do. Ergo consilium non est inquisitio.

lib. 5. c 5. circa pr. SED contra est, quod * Greg. Nissenus dicit, Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium.

quæst. 13. RESPONDEO dicendum, quod electio, sicut dictum est *, consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo inuenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis & incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione præcedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. Et hæc inquisitio, consilium vocatur: propter quod Philosophus dicit in 3. * Ethic. quod electio est appetitus præconsiliati.

lib. 3. eth. c. 3. circa pri. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum adinuicem ordinantur, in vtroque est aliquid quod est alterius potentiæ. Et ideo vterque actus ab vtraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, & actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se inuicem ordinantur. Vnde & in actu voluntatis, quæ est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo: & in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia; quia consilium est de his, quæ homo vult facere, & etiam sicut motiuum: quia ex hoc quod homo vult finem, mouetur ad consiliandum de his quæ sunt ad finem. Et ideo Philos. dicit in 6. Eth. * quod electio est intellectus appetitiuus, vt ad electionem vtrumque concurrere ostendat. Ita Dam. * dicit, quod consilium est appetitus inquisitiuus: vt consilium aliquo modo pertinere ostendat & ad voluntatem, circa quam, & ex qua fit inquisitio, & ad rationem inquirentem.

c. 2. circa fin. to. 5. † lib. 2. orthod. fid. c. 22.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui inuenitur in nobis: sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum à causis in effectus. Sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententię vel iudicij, quę in nobis prouenit ex inquisitione consilij: sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet,

habet. Et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur: & secundum hoc Damasc. * dicit, quod Deus non consiliatur. Ignorantis enim est consiliari. *lib. 2. ort. fid. c. 22.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum & spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum. Et ideo de talibus consilia dantur.

Art. 2. *Vtrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem?* 83

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, & non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine. *2. 2. q. 33. art. 1. ad 2. & q. 47 art. 1. ad 2. & 3. d. 35. q. 2. ar. 4. q. 1. co. & 3. Eth. le. 8.*

¶ 2. Præterea, Materia consilij sunt operationes humanæ. Sed quædam operationes humanæ sunt fines, vt dicitur in 1. Ethic. * Ergo consilium potest esse de fine. *in princ. lib.*

SED contra est, quod Gregor. Niss. * dicit, quod non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium. *l. 5. c. 5. à med.*

RESPONDEO Dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principij, eo quod rationes eorum, quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quæstione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Vnde cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem: sicut etiam id quod est principium vnius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur vt finis in vna inquisitione, potest accipi, vt ad finem in alia inquisitione: & sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod accipitur vt finis, est iam determinatum: vnde quamdiu habetur vt dubium, non habetur vt finis. Et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod de operationibus est consilium, in quantum ordinantur ad aliquem finem. Vnde si aliqua operatio humana sit finis, de ea in quantum huiusmodi, non est consilium.

Art.

83 Art. 3. *Utrum consilium sit solum de his, quæ à nobis aguntur.*

2.2.q.47 ar.2.cor. & 3.d st. 35.q.2. ar.4 q.1. cor. & 3. Eth. le.7.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod consilium non sit solum de his quæ aguntur à nobis. Consilium enim collationem quamdam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt à nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quæ aguntur à nobis.

¶ 2. Præterea, Homines interdum consilia quærunt de his, quæ sunt lege statuta; vnde & Iurisconsulti dicuntur: & tamen eorum qui quærunt huiusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis aguntur.

¶ 3. Præterea, Dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris euentibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

¶ 4. Præterea, Si consilium esset solum de his quæ à nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

lib.5.c.5. SED contra est quod * Gregor. Nissenus dicit, Consiliamur de his, quæ fiunt in nobis, & per nos fieri possunt.

RESPONDEO dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam: quod & ipsum nomen designat. Dicitur enim consilium quasi considium, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum, quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones, seu circumstantias considerare oportet, quas ab vno non facile est considerari, sed à pluribus certius percipiuntur: dum quod vnus considerat, alij non occurrit. In necessariis autem & vniuersalibus est absolutior & simplicior consideratio: ita quod magis ad huiusmodi considerationem vnus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilij proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, vt per se sit appetibilis: sicut cognitio vniuersalium & necessariorum; sed appetitur secundum quod est vtilis ad operationem: quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est, quod proprie consilium est circa ea quæ aguntur à nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed colla-

tionem

tionem de rebus agendis, ratione iam * dicta. *in corp. art.*
Ad secundum dicendum, quod id quod est lege positum, quamuis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directiuum eius ad operandum: quia ista est vna ratio aliquid operandi, scilicet, mandatum legis.
Ad tertium dicendum, quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes. Et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris euentibus, in quantum homo per futuros euentus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum.
Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus, in quantum sunt quodam modo vnum nobiscum. Vel per vnionem affectus: sicut amicus solicitus est de his, quæ ad amicum spectant, sicut de suis. Vel per modum instrumenti: nam agens principale & instrumentale sunt quasi vna causa, cum vnum agat per alterum: & sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per seruum.

84

Art. 4. *Vtrum consilium sit de omnibus, quæ à nobis aguntur?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod consilium sit de omnibus, quæ sunt per nos agenda. Electio enim est appetitus præconsiliati, vt dictum est *. Sed electio est de omnibus, quæ per nos aguntur. Ergo & consilium. *Et 3. d. 35 q. 2. ar. 4. q. 1. cor. & Ps. 10 c. 3 & 3. Eth. le. 7. * art. 1.*
¶ 2. Præterea, Consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur à nobis, est consilium.
¶ 3. Præterea, Philosophus dicit in 3. Ethic. * quod si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime, & optime fiat. Si autem per vnum, qualiter per illud fiat. Sed omne quod fit, fit per vnum, vel per multa. Ergo de omnibus, quæ fiunt à nobis, est consilium. *cap. 3. in med. t. 5.*
SED contra est, quod Greg. Nissenus * dicit, quod de his, quæ secundum disciplinam, vel artem sunt operibus, non est consilium. *lib. 5. c. 5.*
RESPONDEO dicendum, quod consilium est inquisitio quædam, vt dictum est *: de illis autem inquirere solemus, quæ in dubium veniunt. Vnde & ratio inquisitiua, quæ dicitur argumentum, est rei dubiæ faciens fidem. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Vno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines: sicut contingit in artibus, quæ ha- *art. 1 huius quæst.*

bent certas vias operandi. Sicut scriptor non consiliatur quomodo debet trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert vtrum sic, vel sic fiat: & ista sunt minima quæ parum adiuuant, vel impediunt respectu finis consequendi. Quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamuis ordinentur ad finem: vt Philosophus dicit*: scilicet de rebus paruis, & de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent: sicut est in operationibus artium, præter quasdam coniecturales, vt Greg. Nissenus.* dicit, vtputa medicinalis, negotiatiua, & huiusmodi.

lib. 3. Eth. c. 2. to. 5.

lib. 5. c. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione iudicij, vel sententiæ. Vnde quando iudicium, vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilij inquisitio.

Ad secundum dicendum, quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim iudicat. Et ideo non oportet in omnibus quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilij.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per vnum potest fieri, sed diuersis modis; potest dubitationem habere sicut & quando fit per plura. Et ideo opus est consilio: sed quando determinatur non solum res sed modus, tunc non est opus consilio.

85 Art. 5. *Vtrum consilium procedat ordine resolutorio?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quæ à nobis aguntur. Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositiuo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

¶ 2. Præterea, Consilium est inquisitio rationis. Sed ratio à prioribus incipit, & ad posteriora deuenit, secundum conuenientiorem ordinem. Cum igitur præterita sint priora præsentibus. & præsentia priora futuris: in consiliando videtur esse procedendum à præsentibus, & Præteritis in futura: quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non seruatur ordo resolutorius.

¶ 3. Præterea, Consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, vt dicitur in 3.* Ethic. Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere vel non possumus facere, vt perueniamus in illud. Ergo in inquisitione consilij à præsentibus incipere oportet.

lib. 3. eth. c. 3. paulo post pr. tom. 5.

SED

SED contra est, quod Philosophus dicit in 3.* Ethic. quod ille, qui consiliatur, videtur quærere & resoluere. *lib. 3. Eth. c. 3. post med. to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio, quod quidem, si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse: non est processus resolutorius, sed magis compositiuus. Procedere enim à causis in effectus, est processus compositiuus: nam causæ sunt simpliciores effectibus, Si autem id, quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: vtpote, cum de effectibus manifestis iudicamus, resoluendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilij est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc oportet quod inquisitio consilij sit resolutoria: incipiendo scilicet ab eo, quod in futuro intenditur, quovsque perueniatur ad id, quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium est de operationibus: sed ratio operationum accipitur ex fine. Et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo, quod est prius secundum rationem: non autem semper ab eo, quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo quod est agendum propter finem, non quereremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini. Et ideo prius oportet inquirere an conueniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

Art. 6. Vtrum consilium procedat in infinitum? 86

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod inquisitio consilij procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilij est infinita.

¶ 2. Præterea, Sub inquisitione consilij cadit considerare non solum quid agendum sit: sed etiam quo modo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest infinite impediri, & impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

¶ 3. Præterea, Inquisitio scientiæ demonstratiuæ non procedit in infinitum: quia est deuenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inueniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia,

& incerta. Ergo inquisitio consilij procedit in infinitum.

SED contra, Nullus mouetur ad id, ad quod impossibile est quod perueniat: vt dicitur in primo * de cœlo. Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilij sit infinita, nullus consiliari inciperet: quod patet esse falsum.

ex lib. 4. de cœlo. tex. 33.

RESPONDEO dicendum, quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principij & ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilij duplex principium. Vnum proprium ex ipso genere operabilium: & hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio vt principium, vt * dictum est. Aliud quasi ex alio genere assumptum, sicut & in scientiis demonstratiuis vna scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Huiusmodi autem principia; quæ in inquisitione consilij supponuntur, sunt quæcumque sunt per sensum accepta: vtpote, quod hoc sit panis vel ferrum; & quæcumque sunt per aliquam scientiam speculatiuam, vel practicam in vniuersali cognita: sicut quod mœchari est à Deo prohibitum, & quod homo non potest viuere nisi nutriatur nutrimento conuenienti: de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra, vt faciamus. Sicut enim finis habet rationem principij, ita id quod agitur propter finem habet rationem conclusionis. Vnde id quod primo agendum occurrit, habet rationem vltimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

ar. 2. huius quæst

Ad primum ergo dicendum, quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia.

Ad secundum dicendum, quod licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum: & ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum: etsi non simpliciter, tamen vt nunc, prout assumitur in operatione. Sortem enim sedere non est necessarium: sed eum sedere dum sedet, est necessarium. Et hoc per certitudinem accipi potest.

QVÆ

QVAESTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, in comparatione eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de consensu.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum consensus sit actus appetitiuæ, vel apprehensiuæ virtutis?

¶ Secundo, vtrum conueniat brutis animalibus?

¶ Tertio, vtrum sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem?

¶ Quarto, vtrum consensus in actum, pertineat solum ad superiorem animæ partem?

Art. 1. Vtrum consensus sit actus appetitiuæ vel apprehensiuæ virtutis? 87

AD primum sic proceditur. Videtur, quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensiuam. August. enim 12. de * Trinit. consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensiuam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensiuam virtutem.

Inf. q. 74. art. 7. ad 1. & 4. d. 29. ar. 1. cor.
** c. 12.*

¶ 2. Præterea, Consentire, est simul sentire. Sed sentire est apprehensiuæ potentiæ. Ergo & consentire.

¶ 3. Præterea, Sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita & consentire. Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiua. Ergo & consentire ad vim apprehensiuam pertinet.

SED contra est, quod * Damasc. dicit in 2. lib. quod si aliquis iudicet, & non diligat, non est sententia, id est consensus. Sed diligere ad appetitiuam virtutem pertinet. Ergo & consensus.

lib. 2. or. fid. ca. 2. post med.

RESPONDEO dicendum, quod consentire importat applicationẽ sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus, quod cognoscitiuus est rerum præsentium: vis enim imaginatiua est apprehensiua similitudinum corporalium etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines. Intellectus autem apprehensiuus est vniuersalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter, & præsentibus & absentibus singularibus. Et quia actus appetitiuæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quamdam coniũctionem: hinc est quod ipsa applicatio appetitiuæ virtutis ad rem, secundum quam ei inhæret, accipit nomen sensus: quasi experientiam quamdam sumens de re, cui inhæret, in quantum complacet sibi in ea. Vnde Sap. 1. dicitur, Sentire de Domino in bonitate. Et secundum hoc, consentire est actus appetitiuæ virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dicitur
Tex.42. in 3.* de anima, voluntas in ratione conſiſtit. Vnde cum Auguſtinus attribuit conſenſum rationi, accipit rationem, ſecundum quod in ea concluditur voluntas.

Ad ſecundum dicendum, quod ſentire proprie dictum, ad apprehenſiuam potentiam pertinet: ſed ſecundum ſimilitudinem cuiuſdam experientiæ pertinet
In corp. art. ad appetitiuam, vt * dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod aſſentire eſt quaſi ad aliud ſentire. Et ſic importat quamdam diſtantiam ad id cui aſſentitur. Sed conſentire eſt ſimul ſentire: & ſic importat quamdam coniunctionem ad id cui conſentitur. Et ideo voluntas, cuius eſt tendere ad ipſam rem, magis proprie dicitur conſentire. Intelle-
p.p.q.16. ar.1.&q. 27. ar.4. & q.59. ar.2. ctus autem cuius operatio non eſt ſecundum motum ad rem, ſed potius è conuerſo, vt in primo * dictum eſt: magis proprie dicitur aſſentire: quamuis vnum pro alio poni ſoleat. Poteſt etiam dici, quod intellectus aſſentit, in quantum à voluntate mouetur.

88 Art.2. *Vtrum conſenſus conueniat brutis animalibus?*

Inf.q 16. art.2.ad 1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod conſenſus conueniat brutis animalibus. Conſenſus enim importat determinationem appetitus ad vnum. Sed appetitus brutorum animalium ſunt determinati ad vnum. Ergo conſenſus in brutis animalibus inuenitur.

¶ 2. Præterea, Remoto priori remouetur poſterius. Sed conſenſus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non eſſet conſenſus, non eſſet in eis operis executio: quod patet eſſe falſum.

¶ 3. Præterea, Homines interdum conſentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua paſsione, puta concupiſcentia vel ira. Sed bruta animalia ex paſsione agunt. Ergo in eis eſt conſenſus.

lib.2.ort. fid.c.22. SED contra eſt, quod * Damaſc. dicit, quod poſt iudicium homo diſponit & amat quod ex conſilio iudicatum eſt: quod vocatur ſententia, id eſt conſenſus. Sed conſilium non eſt in brutis animalibus. Ergo nec conſenſus.

RESPONDEO dicendum, quod conſenſus, proprie loquendo, non eſt in brutis animalibus. Cuius ratio eſt: quia cõſenſus importat applicationem appetitiui motus ad aliquid agendum. Eius autem eſt applicare appetitiuum motum ad aliquid agendum, in cuius poteſtate eſt appetitiuus motus: ſicut tangere lapidem conuenit quidem baculo, ſed applicare baculum ad tactum lapidis, eſt eius qui habet in poteſtate mouere

mouere baculum. Bruta autem animalia non habent in sui potestate appetitiuum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ. Vnde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitiuum motum ad aliquid:& propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitiuum motum, & potest ipsum applicare, vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quod in brutis animalibus inuenitur determinatio appetitus in aliquid passiue tantum; consensus vero importat determinationem appetitus non solum passiuam, sed magis actiuam.

Ad secundum dicendum, quod remoto priori, remouetur posterius, quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius remouetur vno priorum remoto: sicut si indurario possit fieri & à calido & frigido (nam lateres indurantur ab igne, & aqua congelata induratur ex frigore:) non oportet quod remoto calore remoueatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi: non autem bruta animalia. Vnde non est similis ratio.

Art. 3. Vtrum consensus sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem? 89

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod consensus sit de fine. Quia propter quod vnumquodque, & illud magis. Sed his quæ sunt ad finem, consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

¶ 2. Præterea, Actio intemperati est finis eius. Sicut & actio virtuosi est finis eius. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

¶ 3. Præterea, Appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, vt supra dictum est *. Si igitur consensus esset solum de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur. Quod patet esse falsum per Damas.* qui dicit, quod post affectationem, quam vocauerat sententiam, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quæ sunt ad finem. *q. 13. a. 3.* *lib. 2. ort. fid. c. 22.*

SED contra est, quod Damas. * ibidem dicit, quod sensus siue sententia est, quando homo disponit & amat, quod ex consilio iudicatum est. Sed consiliũ non est nisi de his quæ sunt ad finem. Ergo nec consensus *lib. 2. ort. fid. c. 22.*

RESPONDEO dicendum, quod consensus nominat

applicationē appetitiui motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium primo quidem oportet sumere apprehensionem finis: deinde appetitum finis: deinde consilium de his quæ sunt ad finem, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in vltimum finem tendit naturaliter. Vnde & applicatio motus appetitiui in finem apprehensum, non habet rationem consensus; sed simplicis voluntatis. De his autem quæ sunt post vltimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt: & sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitiuus applicatur ad id, quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitiuus in finem, non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi: quia consilium præsupponit appetitum finis, sed appetitus eorum quæ sunt ad finem, præsupponit determinationem consilij. Et ideo applicatio appetitiui motus ad determinationem consilij, proprie est consensus. Vnde cum consilium non sit nisi de his, quæ sunt ad finem, consensus proprie loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut conclusiones scimus per principia; horum tamen non est scientia, sed quod maius est, scilicet intellectus: ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cuius tamen non est consensus, sed quod maius est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum, quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus magis, quam in ipsam operationem.

Ad tertium dicendum, quod electio addit supra consensum quamdam relationem, respectu eius cui aliquid præeligitur. Et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere, quod per consilium inueniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur. Sed ex multis quæ placent, præaccipimus vnum, eligendo: sed si inueniatur vnum solum quod placeat, non differunt re consensus & electio, sed ratione tantum: vt consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum: electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent.

Art. 4. *Vtrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, & perficit eam, sicut decor iuuentutem: sicut

ſicut dicitur in 10.Ethic *. Sed conſenſus in delecta- *c.4.paulo* tionem pertinet ad inferiorem rationem, vt dicit Au- *poſt me-* guſt.in 12. de Trinit. * Ergo conſenſus in actum non *dium,* pertinet ad ſolam ſuperiorem rationem. *tom 5.*

¶ 2. Præterea, Actio in quam conſentimus, dicitur * *lib 12.* eſſe voluntaria. Sed multarum potentiarum eſt pro- *c.12. t.3.* ducere actiones voluntarias. Ergo non ſola ſuperior ratio conſentit in actum.

¶ 3. Præterea, Superior ratio intendit æternis inſpiciendis & conſulendis, vt Auguſt. dicit in 12. de Trin *. Sed multotiens homo conſentit in actum, *lib.12.de* non propter rationes æternas, ſed propter aliquas *trin. c.7.* rationes temporales, vel etiam propter aliquas animę *in fine,* paſsiones. Non ergo conſentire in actum pertinet ad *tom.3.* ſolam ſuperiorem rationem.

SED contra eſt quod Auguſt. dicit 12. de Trin. * *lib.12.de* Non poteſt peccatum efficaciter perpetrandum men- *trin.c.12* te decerni, niſi illa mentis intentio penes quam ſum- *cir. med.* ma poteſtas eſt membra in opus mouendi; vel ab ope- *tom.3.* re cohibendi, male actioni cedat & ſeruiat.

RESPONDEO dicendum, quod finalis ſententia ſemper pertinet ad eum, qui ſuperior eſt, ad quem pertinet de aliis iudicare: quamdiu enim iudicandum reſtat quod proponitur, nondum datur finalis ſententia. Manifeſtum eſt autem, quod ſuperior ratio eſt, quæ habet de omnibus iudicare: quia de ſenſibilibus per rationes humanas iudicamus. De his vero quæ ad rationes humanas pertinent, iudicamus ſecundum rationes diuinas, quæ pertinent ad rationem ſuperiorem. Et ideo quamdiu incertum eſt, an ſecundum rationes diuinas reſiſtatur, vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis ſententiæ. Finalis autem ſententia de agendis eſt conſenſus in actum. Et ideo conſenſus in actum pertinet ad rationem ſuperiorem: ſecundum tamen quod in ratione voluntas includitur, ſicut ſupra dictum eſt *.

Ad primum ergo dicendum, quod conſenſus in delectationem operis pertinet ad ſuperiorem rationem, *art. 1 ad 1.* ſicut & conſenſus in opus. Sed conſenſus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, ſicut ad ipſam pertinet cogitare: & tamen de hoc ipſo, quod eſt cogitare, vel non cogitare, in quantum conſideratur vt actio quædam, habet iudicium ſuperior ratio; & ſimiliter de delectatione conſequente. Sed in quantum accipitur vt ad actionem aliam ordinatum, ſic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem, vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur. Vnde

ars quæ eſt de fine, architectonica, ſeu principalis vocatur.

Ad ſecundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariæ, ex hoc quod eis conſentimus, non oportet quod conſenſus ſit cuiuſlibet potentiæ: ſed voluntatis à qua dicitur voluntarium: quæ eſt in
q.6.ar.1. ratione, ſicut dictum eſt*.

Ad tertium dicendum, quod ratio ſuperior dicitur conſentire non ſolum, quia ſecundum rationes æternas ſemper moueat ad agendum: ſed etiam quia ſecundum rationes æternas non diſſentit.

QVAESTIO XVI.

De vſu qui eſt actus voluntatis, in comparatione eorum quæ ſunt ad finem.

DEinde conſiderandum eſt de vſu.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum vti ſit actus voluntatis?

¶ Secundo, vtrum conueniat brutis animalibus?

¶ Tertio, vtrum ſit tantum eorum; quæ ſunt ad finem, vel etiam finis?

¶ Quarto, de ordine vſus ad electionem.

91

Art. 1. *Vtrum vti ſit actus voluntatis?*

1.diſt. 1. q.1.ar.2. *lib. 1. c. 4. & lib. 10. de trinit. c. 10. paulo à prin. to. 3. †lib. 2. ort. fidei, c. 22. *li. 83. qq. q. 30. in p. to. 4.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod vti non ſit actus voluntatis. Dicit enim Aug. in 1. de doct. Chriſt.* quod vti eſt id quod in vſum venit, ad aliud obtinendum referre. Sed referre aliquid ad aliud eſt rationis, cuius eſt conferre, & ordinare. Ergo vti eſt actus rationis, non ergo voluntatis.

¶ 2. Præterea, Damaſ.† dicit, quod homo impetum facit ad operationem, & dicitur impetus: deinde vtitur, & dicitur vſus. Sed operatio pertinet ad potentiam executiuam. Actus autem voluntatis non ſequitur actum executiuæ potentiæ, ſed executio eſt vltimum. Ergo vſus non eſt actus voluntatis.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in lib. 83. quæſt *. Omnia quæ facta ſunt, in vſum hominis facta ſunt: quia omnibus vtitur ratio, iudicando ea quæ hominibus data ſunt. Sed iudicare de rebus à Deo creatis, pertinet ad rationem ſpeculatiuam, quę omnino ſeparata videtur à voluntate, quę eſt principium humanorum actuum. Ergo vti non eſt actus voluntatis.

SED contra eſt, quod Aug. dicit in 10. de Trinit. *
lib. 10. c. 11. ante med. t. 3. Vti eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis.

RESPONDEO dicendum, quod vſus rei alicuius importat applicationē rei illius ad aliquam operationem. Vnde & operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur vſus eius: ſicut equitare eſt vſus equi:

& per-

& percutere eſt vſus baculi. Ad operationem autem applicamus & principia interiora agendi, ſcilicet ipſas potentias animæ, vel membra corporis: vt intellectum ad intelligendum, & oculum ad videndum: & res exteriores, ſicut baculum ad percutiendum. Sed manifeſtum eſt, quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem, niſi per principia intrinſeca, quę ſunt potentiæ animę, vt habitus potentiarum, aut organa, quæ ſunt corporis membra. Oſtenſum eſt autem * ſupra, quod voluntas eſt quæ mouet potentias animæ ad ſuos actus: & hoc eſt applicare eas ad operationem. Vnde manifeſtum eſt, quod vti primo & principaliter eſt voluntatis tamquam primi mouentis: rationis autem tamquam dirigentis: ſed aliarum potentiarum tamquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, ſicut inſtrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur inſtrumento, ſed principali agenti: ſicut ædificatio ædificatori, non autem inſtrumentis. Vnde manifeſtum eſt, quod vti proprie eſt actus voluntatis. q.9.ar.1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, ſed voluntas tendit in id quod eſt in aliud relatum per rationem: & ſecundum hoc dicitur, quod vti eſt referre aliquid in alterum.

Ad ſecundum dicendum, quod Damaſc. loquitur de vſu, ſecundum quod pertinet ad executiuas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipſa ratio ſpeculatiua applicatur ad opus intelligendi, vel iudicandi à voluntate. Et ideo intellectus ſpeculatiuus vti dicitur, tamquam à voluntate motus, ſicut aliæ executiuæ potentiæ.

Art. 2. *Vtrum vti conueniat brutis animalibus?* 92

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod vti conueniat brutis animalibus. Frui enim eſt nobilius quam vti: quia vt Aug. dicit in 10. de Trin. † Vtimur eis quæ ad aliud referimus, quo fruendum eſt. Sed frui conuenit brutis animalibus, vt ſupra dictum eſt*. Ergo multo magis conuenit eis vti. *ſup. q. 11. ar. 1. ad 4.* † *lib. 10. c. 10. paulo poſt pr.* * q. 11. a. 2.

¶ 2. Præterea, Applicare membra ad agendum eſt vti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum: ſicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus conuenit vti.

SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit in lib. 83. q. Vti aliquid non poteſt, niſi animal quod rationis eſt particeps. *li. 83. qq. q. 30. circa med. to. 4.*

art. prae. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, vti est applicare aliquod principium actionis ad actionem: sicut consentire est applicare motum appetitiuum ad aliquid appetendum, vt dictum est *. Applicare autem aliquid ad alterum, non est nisi eius quod habet super illud arbitrium: quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet: & ideo solum animal rationale & consentit & vtitur.

q. praeced. ar. 1. 2. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile. Sed vti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur vti & frui quantum ad obiecta, sic frui est nobilius quam vti: quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensiuam praecedentem, maior nobilitas requiritur ex parte vsus: quia ordinare aliquid in alterum, est rationis. Absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae: non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes. Vnde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec vti membris.

93 Art. 3. *Vtrum vsus possit esse etiam vltimi finis?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vsus possit esse etiam vltimi finis. Dicit enim Aug. in 10. de Trin.* Omnis qui fruitur, vtitur. Sed vltimo fine fruitur aliquis. Ergo vltimo fine aliquis vtitur.

lib 10. de trin. c. 11.

2 ¶, Praeterea, Vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, vt * ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur à voluntate, quam vltimus finis. Ergo vsus potest esse vltimi finis.

*ante me. ri. 3. *loco nūc proxime dicto.*

¶ 3, Praeterea, Hilarius dicit in 2. de Trin. † quod aeternitas est in Patre: species in imagine, id est in Filio: vsus in munere, id est in Spiritu sancto. Sed Spiritus sanctus cum sit Deus, est vltimus finis. Ergo, &c.

† Paulo p. stprin. lib.

SED contra est, quod dicit Aug. in lib. 83. qq. * Deo nullus recte vtitur, sed solus Deus est vltimus finis. Ergo vltimo fine non est vtendum.

** qq. 30. non procul a fin. to. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod vti sicut dictum est *, importat applicationem alicuius ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem. Et ideo vti semper est eius quod est ad finem: propter quod, & ea quae sunt ad finem accommoda, vtilia dicuntur. Et ipsa vtilitas

art. 1.

interr

interdum vsus nominatur. Sed considerandum est, quod vltimus finis dicitur dupliciter. Vno modo simpliciter, & alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, vt supra dictum est* dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio eius. sicut auaro finis est, vel pecunia, vel possessio pecuniæ manifestum est, quod simpliciter loquendo vltimus finis est ipsa res. Non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ: sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis vltimus. Non enim quæreret pecuniam auarus nisi vt haberet eam. Ergo simpliciter loquendo & proprie pecunia homo aliquis fruitur: quia in ea vltimum finem constituit: sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur vti ea.

q. 3. ar. 1. & q. 5. ar. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur de vsu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem, quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, vt voluntas in illo quiescat. Vnde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo vsus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad vsũ eius quod est ad finem: sed in ordine ad aliam rem in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod vsus accipitur in verbis Hilarij pro quiete in vltimo fine. Eo modo quo aliquis communiter loquendo, dicitur vti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est *. Vnde August. in 6. de Trin. † dicit, quod illa delectatio, felicitas vel beatitudo, vsus ab eo appellatur.

** in corp. & ad 1.*
† lib. 6. c. 10. circa med. to 3.
94

Art. 4. *Vtrum vsus præcedat electionem?*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod vsus præcedat electionem. post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed vsus cum pertineat ad voluntatem præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

¶ 2. Præterea, Absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, vnam eius quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur Vsus autem importat solam relationem ad finem. Ergo vsus est prior electione.

¶ 3. Præterea, Voluntas vtitur aliis potentiis in quantum mouet eas. Sed voluntas mouet etiam seipsam, vt dictum est *. Ergo etiam vtitur seipsa, applicãdo se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est vsus. Sed consensus præce-

q. 9. ar. 3.

dit

q. 15. ar. 3. ad 3. dit electionem, vt* dictum est. Ergo & vsus.

* lib. 2. orth. fidei c. 3. SED contra est, quod * Damasc. dicit, quod voluntas post electionem impetum facit ad operationem, & postea vtitur. Ergo vsus sequitur electionem.

RESPONDEO dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Vnam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitũ. Vnde & res, quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter: sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne aute imperfectum tendit in perfectionem: & ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius, tendit vt habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum. Et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Vltimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis respectu eius quod est ad finem, est electio. ibi enim completur proportio voluntatis: vt complete velit id quod est ad finem. Sed vsus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Vnde manifestum est quod vsus sequitur electionem: si tamen accipiatur vsus, secundum quod voluntas vtitur executiua potentia, mouendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem mouet, & vtitur ea: potest intelligi vsus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo vsus præcedit electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas mouet ad exequendum: sequitur autem electionem. Et sic cum vsus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem & executionem.

Ad secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto: sed id cui attribuuntur relationes, nõ oportet quod sit posterius: immo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio præcedit vsum si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod vsus vnius pręcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectũtur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus & electio, & vsus: vt si dicatur quod voluntas consentit se eligere & consentire, & vtitur se ad consentiendum & eligendum. Et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QVÆ-

QVAESTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate, in nouem articulos diuisa.

DEinde considerandum est de actibus imperatis à voluntate.

ET CIRCA hoc quæruntur nouem.

¶ Primo, vtrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis?

¶ Secundo, vtrum imperare pertineat ad bruta animalia?

¶ Tertio, de ordine imperij ad vsum.

¶ Quarto, vtrum imperium & actus imperatus sint vnus actus, vel diuersi?

¶ Quinto, vtrum actus voluntatis imperetur?

¶ Sexto, vtrum actus rationis?

¶ Septimo, vtrum actus appetitus sensitiui?

¶ Octauo, vtrum actus animę vegetabilis?

¶ Nono, vtrum actus exteriorum membrorum?

Art. I. *Vtrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis?* *95 inf. q. 60. ar. 1. cor. fi. & 2 1. q. 83. a. 1. & 10. cor. & ve. ri. q. 22. artic. 12. ad 4. & quo. 9. art. 12.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est mouere quoddam. Dicit enim Auic. quod quadruplex est mouens, scilicet perficiens, disponens, imperans, & consilians. Sed ad voluntatem pertinet mouere omnes alias vires animæ: vt dictũ est supra*. Ergo imperare est actus voluntatis.

¶ 2. Præterea, Sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum: ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare. **qu. 9. ar. 1.*

¶ 3. Præterea, Ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

SED contra est, quod † Greg. Nissenus dicit, & etiam * Philosophus, quod appetitus obedit rationi. Ergo rationis est imperare. *† Niss. li. 4. c. 9. in pr. & c. 8. ante med. * Arist. 1. eth. c. vlt. t. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis & rationis supra seinuicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari: contingit actum voluntatis præueniri ab actu rationis, & è conuerso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, con-

tingit

tingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, vt * dictum est de vsu & electione: & è conuerso, aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando. Sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis: sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Vno modo absolute: quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicatiui modi: sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui mouendo ipsum ad hoc: & talis intimatio exprimitur per verbum imperatiui modi: puta cum alicui dicitur, fac hoc. Primum autem mouens in viribus animæ ad exercitium actus, est voluntas, vt * supra dictum est. Cum ergo secundum mouens non moueat nisi in virtute primi mouentis: sequitur quod hoc ipsum, quod ratio mouet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Vnde relinquitur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitium actus.

q. 16. a. 1. & q. 13. art. 1.

q. 9. ar. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non est mouere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiatiua ad alterum, quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum: sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diuersa ferri: quia ratio potest habere diuersas conceptiones boni. Et ideo Philosophi diffiniunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium: quasi ratio sit causa libertatis.

* incorp. art.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, vt * dictum est.

96 Art. 2. *Vtrum imperare pertineat ad animalia bruta?*

Sup. q. 11. ar. 1. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod imperare conueniat brutis animalibus. Quia secundum Auicen. * Virtus imperans motum est appetitiua, & virtus exequens motum est in musculis, & in neruis. Sed vtraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium inuenitur in brutis animalibus.

¶ 2. Præterea, De ratione serui est, quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam, sicut

seruus

ruus ad dominum: sicut dicit Philosophus in 1. *lib. 1. c. 3 Polit. Ergo corpori imperatur ab anima etiam in bru- à med. tis, quæ sunt composita ex anima & corpore.

¶ 3. Præterea, Per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus inuenitur in brutis animalibus, vt * Damas. dicit. Ergo in brutis anima- li. 2. c. 22. libus inuenitur imperium.

SED contra, Imperium est actus rationis, vt * di- art. præc ctum est. Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

RESPONDEO dicendum, quod imperare nihil aliud est, quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimatiua motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Vnde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum, quod vis appetitiua dicitur imperare motum, in quantum mouet rationem imperantem: sed hoc est solum in hominibus. In brutis autem animalibus virtus appetitiua non est proprie imperatiua, nisi imperatiuum sumatur large pro motiuo.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet, vnde obediat. Sed anima non habet vnde imperet: quia non habet vnde ordinet. Et ideo non est ibi ratio imperantis & imperati, sed solum mouentis & moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter inuenitur impetus ad opus in brutis animalibus, & aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis: vnde habet in eis impetus rationem imperij. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ: quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso conuenienti vel inconuenienti, naturaliter mouetur ad prosecutionem vel fugam. Vnde ordinatur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus: sed non imperium.

Art. 3. Vtrum vsus præcedat imperium? 97

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vsus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis præsupponens actum voluntatis: vt supra dictum est *. Sed vsus est actus voluntatis, vt supra dictum* art. 1. est †. Ergo vsus præcedit imperium. † q. 16.

¶ 2. Præterea, Imperium est aliquid eorum quæ ar. 1. ad finem ordinantur. Eorum autem quæ sunt ad finem, est vsus. Ergo videtur quod vsus sit prius quam imperium.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Omnis actus potentiæ motæ à voluntate, vſus dicitur: quia voluntas vtitur aliis potentiis, vt ſupra dictum eſt. Sed imperium eſt actus rationis, provt mota eſt à voluntate: ſicut dictum eſt *. Ergo imperium eſt quidam vſus. Commune autem eſt prius proprio. Ergo vſus eſt prius quam imperium.

q.16.a.1.

lib.2 ort. fid. c.22.

SED contra eſt, quod Damaſ. dicit *, quod impetus ad operationem præcedit vſum. Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium præcedit vſum.

q. praeced. ar. 4.

RESPONDEO dicendum, quod vſus eius quod eſt ad finem, ſecundum quod eſt in ratione referente ipſum in finem præcedit electionem, vt ſupra dictum eſt *. Vnde multo magis præcedit imperium. Sed vſus eius, quod eſt ad finem, ſecundum quod ſubditur potentiæ executiuæ: ſequitur imperium: eo quod vſus vtentis coniunctus eſt cum actu eius, quo quis vtitur. Non enim vtitur aliquis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non eſt ſimul cum actu eius cui imperatur: ſed naturaliter prius eſt imperium, quam imperio obediatur; & aliquando etiam eſt prius tempore. Vnde manifeſtum eſt, quod imperium eſt prius quam vſus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis, qui eſt imperium: ſed aliquis præcedit, ſcilicet electio; & aliquis ſequitur, ſcilicet vſus. quia poſt determinationem conſilij, quæ eſt iudicium rationis voluntas eligit, & poſt electionem ratio imperat ei, per quod agendum eſt, quod eligitur: & tunc demum voluntas alicuius incipit vti exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri: quandoque autem voluntas ipſius imperantis, cum aliquis imperat ſibiipſi.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut actus ſunt præuij potentiis, ita obiecta actibus. Obiectum autem vſus eſt id quod eſt ad finem. Ex hoc ergo quod ipſum imperium eſt ad finem, magis poteſt concludi quod imperium ſit prius vſu, quam quod ſit poſterius.

Ad tertium dicendum, quod ſicut actus voluntatis vtentis ratione ad imperandum, præcedit ipſum imperium: ita etiam poteſt dici quod & iſtum vſum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum ſupra ſeipſos inuicem reflectuntur.

98

Art. 4. *Vtrum imperium & actus imperatus sint actus vnus vel diuersi?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod actus imperatus non sit vnus actus cum imperio. Diuersarum enim potentiarum diuersi sunt actus. Sed alterius potentiæ est actus imperatus, & alterius, ipsum imperium: quia alia est potentia quæ imperat, & alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio. *Inf. q. 10. ar. 3. cor. & ad 1. & 3. q. 19, ar. 1.*

¶ 2. Præterea, Quęcumque possunt abinuicem separari, sűt diuersa. Nihil enim separatur à seipso. Sed aliquãdo actus imperatus separatur ab imperio. Pręcedit enim quandoq; imperium, & non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

¶ 3. Præterea, Quæcumque se habent secundum prius & posterius, sunt diuersa. Sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. Ergo sunt diuersa.

SED contra est, quod Philos. dicit*, quod vbi est vnű propter alterum, ibi est vnum tantum. Sed actus imperatus non est, nisi propter imperium. Ergo sunt vnum. *li. 2. Top. c. 2. parũ à princ. to. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet ailqua esse, secundum quid multa: & secundum quid vnum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid vnum, vt Dionys. dicit vlt. cap. de diu. nomin.* Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quædam sunt simpliciter multa, & secundum quid vnum. quædam vero è conuerso. Vnum autem hoc modo dicitur sicut & ens: ens autem simpliciter est substantia. Sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis: & ideo quæcumque sunt vnum secundum substantiam, sunt vnum simpliciter, & multa secundum quid: sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus, vel integralibus, vel essentialibus, est vnum simpliciter. Nam totum est ens & substantia simpliciter: partes vero sunt entia & substantiæ in toto: Quæ vero sunt diuersa secundum substantiam & vnum secundum accidens, sunt diuersa simpliciter, & vnum secundum quid: sicut multi homines sunt vnus populus, & multi lapides sunt vnus aceruus, quæ est vnitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa indiuidua, quæ sunt vnum genere vel specie, sunt simpliciter multa, & secundum quid vnum. Nam esse vnum genere vel specie, est esse vnum secundum rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia & forma, vt homo ex anima & corpore: qui est vnum ens naturale, licet habeat multitudinem partium: ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet *cap. vlt. paulo post prin. cap.*

habet ad actum superioris: in quantum inferior potentia agit in virtute superioris mouentis ipsam. Sic enim & actus mouentis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Vnde patet, quod imperium & actus imperatus sunt vnus actus humanus: sicut quoddam totum est vnum, sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiæ diuersæ adinuicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diuersi: sed quando vna potentia est mouens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo vnus. Nam idem est actus mouentis, & moti, vt dicitur in 3, Physic*.

tex.20.& 21.& proxime præcedentibus, to.2.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod imperium & actus imperatus possunt abinuicem separari: habetur quod sunt multa partibus. Nam partes hominis possunt abinuicem separari, quæ tamen sunt vnum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in his quæ sunt multa partibus & vnum toto, vnum esse prius alio, sicut anima quodammodo est prius corpore, & cor est prius aliis membris.

99

Art.5. Vtrum actus voluntatis imperetur?

2.d.24 q.1.a.1.cor. Et mal.q.3 ar.3.ad 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Aug. in 8.* conf. Imperat animus vt velit animus, nec tamen facit. Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

* cap.9. parum ante medium to.1.

¶ 2. Præterea, Ei conuenit imperari, cui conuenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium. Differt enim voluntas ab intellectu cuius est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

¶ 3. Præterea, Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperatur, necesse est in infinitum procedere: quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, vt * dictum est. Qui voluntatis actus si iterum imperetur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus: & sic in infinitum. Hoc autem est inconueniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

art.1.

SED contra, Omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra: nam omnes actus nostri in tantum dicuntur in potestate nostra esse, in quantum voluntarij sunt. Ergo actus voluntatis imperantur à nobis.

Art.1.

RESPONDEO dicendum, quod sicut * dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis

nantis

nantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis: sicut enim potest iudicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut * August. ibidem dicit, animus quando perfecte imperat sibi, vt velit, tunc iam vult. Sed quod aliquando imperet, & non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diuersis partibus mouetur ad imperandum, vel ad non imperandum. Vnde fluctuat inter duo, & non perfecte imperat. *li.8.conf. c.9.circa med.to 1.*

Ad secundum dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, vt oculus videt toti corpori: ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis: & voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibiipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens & volens.

Ad tertium dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, vt * supra dictum est. Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur. *q.9.ar.4.*

100

Art. 6. *Vtrum actu rationis imperetur?* *1. q.112. ar.1.ad 1.*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconueniens enim videtur quod aliquid imperet sibiipsi. Sed ratio est quæ imperat, vt supra dictum est*. Ergo rationis actus non imperatur. ** ar.1.*

¶ 2. Præterea, Id quod est per essentiam, diuersum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia, cuius actus imperatur à ratione, est ratio per participationem, vt dicitur in 1. Eth. * Ergo illius potentiæ actus non imperatur, quæ est ratio per essentiam. *cap.vlt. tom.5.*

¶ 3. Præterea, Ille actus imperatur qui est in potestate nostra. Sed cognoscere & iudicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

SED contra, Id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium. Dicit enim Damasc. quod libero arbitrio homo exquirit, & scrutatur, & iudicat,

dicat, & disponit. Ergo actus rationis possunt esse imperati.

RESPONDEO dicendum, quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum: ita etiam potest ordinare de suo actu. Vnde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter. Vno modo quantum ad exercitiũ actus, & sic actus rationis semper imperari potest: sicut cum indicitur alicui quod attendat, & ratione vtatur. Alio modo, quantum ad obiectũ, respectu cuius duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, vt veritatem circa aliquid apprehendat: & hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis, vel supernaturalis: & ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quæ apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat (sicut prima principia) assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ: & ideo proprie loquendo naturæ imperio subiacet. Sunt autem quędam apprehensa, quæ non adeo conuincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire; vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquã causam. Et in talibus assensus ipse vel dissẽsus in potestate nostra est, & sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut & voluntas mouet seipsam, vt* supra dictum est; in quantum scilicet vtraq; potentia
q. 9. ar. 3. reflectitur supra suum actũ, & ex vno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quod propter diuersitatem obiectorum quæ actui rationis subduntur, nihil prohibet rationẽ seipsam participare: sicut in cognitione
101 conclusionum participatur cognitio principiorum.

inf. q. 50. art. 3. & q. 56. a. 4. & veri. q. 5. a. 4.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Art. 7. *Vtrum actus appetitus sensitiui imperetur*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod actus sensitiui appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apostolus Rom. 7. Non enim quod volo bonum hoc ago. & glo.* exponit, quod homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit. Sed concupiscere est actus appetitus sensitiui. Ergo actus appetitus sensitiui non subditur imperio nostro.

* est glo. Aug. lib. 3. contra Iu'an. c. 26. to. 7.

¶ 2. Præterea, Materia corporalis soli Deo obedit, quantum ad transmutationem formalem, vt in primo † habitum est. Sed actus appetitus sensitiui habet quamdam formalem transmutationem corporis,

† p. p. q. 105. a. 1 & q. 110. ar. 2.

secun

ſecundum calorem, vel frigus. Ergo actus appetitus ſenſitiui non ſubditur imperio humano.

3. Præterea, Proprium motiuum appetitus ſenſitiui eſt apprehenſum ſecundum ſenſum, vel imaginationem. Sed non eſt in poteſtate noſtra ſemper, quod aliquid apprehendamus ſenſu vel imaginatione. Ergo actus appetitus ſenſitiui non ſubiacet imperio noſtro.

SED contra eſt, quod * Gregorius Niſſenus dicit, quod obediens rationi diuiditur in duo: in deſideratiuum, & iraſcitiuum: quæ pertinent ad appetitum ſenſitiuum. Ergo actus appetitus ſenſitiui ſubiacet imperio rationis *lib.4.c.8. cir. med. & c.9. in prin.*

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum hoc aliquis actus imperio noſtro ſubiacet, provt eſt in poteſtate noſtra, vt * ſupra dictum eſt. Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus ſenſitiui ſubdatur imperio rationis, oportet conſiderare qualiter ſit in poteſtate noſtra. Eſt autem ſciendum, quod appetitus ſenſitiuus in hoc differt ab appetitu intellectiuo, qui dicitur voluntas: quod appetitus ſenſitiuus eſt virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis vtentis organo corporali, dependet non ſolum ex potentia animæ, ſed etiam ex corporalis organi diſpoſitione: ſicut viſio ex potentia viſiua, & qualitate oculi, per quam juuatur, vel impeditur. Vnde & actus appetitus ſenſitiui non ſolum dependet ex vi appetitua, ſed etiam ex diſpoſitione corporis. Illud autem, quod eſt ex parte potentiæ animæ, ſequitur apprehenſionem. Apprehenſio autem imaginationis, cum ſit particularis, regulatur ab apprehenſione rationis, quæ eſt vniuerſalis: ſicut virtus actiua particularis à virtute actiua vniuerſali. Et ideo ex iſta parte actus appetitus ſenſitiui ſubiacet imperio rationis. Qualitas autem, & diſpoſitio corporis non ſubiacet imperio rationis, & ideo ex hac parte impeditur quin motus ſenſitiui appetitus totaliter ſubdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque, quod motus appetitus ſenſitiui ſubito concitatur ad apprehenſionem imaginationis, vel ſenſus: & tunc ille motus eſt præter imperium rationis, quamuis potuiſſet impediri à ratione ſi præuidiſſet. Vnde Philoſophus dicit in 1. * Polit. quod ratio præeſt iraſcibili, & concupiſcibili, non principatu deſpotico, qui eſt domini ad ſeruum: ſed principatu politico, aut regali, qui eſt ad liberos, qui non totaliter ſubduntur imperio. *art.6.* *cap.3. à me.to.5.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiſcere, & tamen concupiſcit, contingit

tingit ex diſpoſitione corporis, per quam impeditur appetitus ſenſitiuus, ne totaliter ſequatur imperium rationis. Vnde & Apoſtolus ibidem ſubdit, Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. Hoc etiam contingit propter ſubitum motum concupiſcentiæ, vt * dictum eſt.

In corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter ſe habet ad actum appetitus ſenſitiui. Vno modo, vt præcedens: prout aliquis eſt aliqualiter diſpoſitus ſecundum corpus ad hanc, vel illam paſsionem. Alio modo, vt conſequens: ſicut cum ex ira aliquis incaleſcit. Qualitas igitur præcedens non ſubiacet imperio rationis: quia vel eſt ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non ſtatim quieſcere poteſt. Sed qualitas conſequens ſequitur imperium rationis: quia ſequitur motum localem cordis, quod diuerſimodè mouetur ſecundum diuerſos actus ſenſitiui appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quia ad apprehenſionem ſenſus requiritur ſenſibile exterius, non eſt in poteſtate noſtra apprehendere aliquid ſenſu, niſi ſenſibili præſente: cuius præſentia non ſemper eſt in poteſtate noſtra. Tunc enim homo poteſt vti ſenſu cum voluerit, niſi ſit impedimentum ex parte organi. Apprehenſio autem imaginationis ſubiacet ordinationi rationis ſecundum modum virtutis, vel debilitatis imaginatiuæ potentiæ. Quod enim homo non poſsit imaginari quæ ratio conſiderat, contingit vel ex hoc, quod non ſunt imaginabilia, ſicut incorporalia: vel propter debilitatem virtutis imaginatiuæ, quæ eſt ex aliqua indiſpoſitione organi.

102

Inf. q. 50. ar 3. ad 1. & 2. 2. q 148. a. 1. ad 3. & 3. q. 15. ar. 2. ad 1 & q. 19. ar. 2. cor. & 2. d. 20 q. 1 a. 2. ad 3. & ver. q. 13. ar. 4 cor. co. 2. & quol. 4 ar. 21. co. & 1. Eth. lel. 1. fin.

Art. 8. *Vtrum actus animæ vegetabilis imperetur?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod actus vegetabilis animæ imperio rationis ſubdantur. Vires enim ſenſitiuæ nobiliores ſunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ ſenſitiuæ ſubduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

¶ 2. Præterea, Homo dicitur minor mundus: quia ſic eſt anima in corpore, ſicut Deus in mundo. Sed Deus ſic eſt in mundo, quod omnia quæ ſunt in mundo, obediunt eius imperio. Ergo & omnia quæ ſunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

¶ 3. Præterea, Laus, & vituperium non contingit niſi in actibus, qui ſubduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritiuæ, & generatiuæ potentiæ contingit eſſe laudem & vituperium, & virtutem & vitium: ſicut

ſicut patet in gula, & luxuria, & virtutibus oppoſitis. Ergo actus harum potentiarum ſubduntur imperio rationis.

SED contra eſt, quod * Gregorius Niſſenus dicit, quod id quod non perſuadetur à ratione, eſt nutritiuum, & generatiuum. * lib. 4. c. 15. in prin.

RESPONDEO dicendum, quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali: quidam autem ex appetitu animali, vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem. Appetitus autem naturalis non conſequitur aliquam apprehenſionem, ſicut ſequitur appetitus animalis, & intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehenſiuæ virtutis. Et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectiuo, vel animali, poſſunt à ratione imperari: non autem actus illi, qui procedunt ex appetitu naturali. Huiuſmodi enim actus ſunt vegetabilis animæ. Vnde, vt * Gregor. Niſſenus dicit, quod vocatur naturale, quod generatiuum, & nutritiuum. Et propter hoc actus vegetabilis animæ non ſubduntur imperio rationis. * lib. 4. c. 15. in prin.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliquis actus eſt immaterialior, tanto eſt nobilior, & magis ſubditus imperio rationis. Vnde ex hoc ipſo, quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo attenditur quantum ad aliquid: quia ſcilicet, ſicut Deus mouet mundum, ita anima mouet corpus. Non autem quantum ad omnia. Non enim anima creauit corpus ex nihilo, ſicut Deus mundum: propter quod totaliter ſubditur eius imperio.

Ad tertium dicendum, quod virtus, & vitium, laus, & vituperium non debentur ipſis actibus nutritiuæ, vel generatiuæ potentiæ, quæ ſunt digeſtio, & formatio corporis humani. Sed actibus ſenſitiuæ partis ordinatis ad actus generatiuæ, vel nutritiuæ: puta in concupiſcendo delectationem cibi, & venereorum, & vtendo ſecundum quod oportet, vel non ſecundum quod oportet.

Art. 9. Vtrum actus exteriorum membrorum imperentur?

101 1. q. 81. a. 3. ad 2. et 2. 2. q. 168. a. 1. cor & 2. diſt. 20. q. 1. ar. 2. ad 3. & veri. q. 15. art. 4. ad 5. a. 5. ad 14. et. mal. q. 7. artic. 2. ad 15.

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus ſuos. Conſtat enim quod membra corporis magis diſtant à ratione, quam vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, vt dictum eſt *. Ergo multo minus membra corporis. *ar. præc.

¶ 2. Præterea, Cor eſt principium motus animalis. Sed motus cordis non ſubditur imperio rationis. Dicit enim † Greg. Niſſenus, quod pulſatiuum non eſt perſuaſibile ratione. Ergo motus membrorum corporalium non ſubiacet imperio rationis.

† lib. 4. c. 15.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit 14 de * ciu. Dei, quod motus membrorum genitalium aliquando importunus eſt nullo poſcente: aliquando autem deſtituit inhiantem: & cum in animo concupiſcentia ferueat, friget in corpore. Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

* c. 16. nõ procul à fine, to. 5.

SED contra eſt, quod Aug. dicit 8. * confeſſ. Imperat animus vt moueatur manus: & tanta eſt facultas, vt vix à ſeruitio diſcernatur imperium.

* c. 9. parum à princip. tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quod membra corporis ſunt organa quædam potentiarum animæ. Vnde eo modo, quo potentiæ animæ ſe habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo ſe habent & corporis membra. Quia igitur vires ſenſitiuæ ſubduntur imperio rationis, non autem vires naturales: ideo omnes motus membrorum, quæ mouentur à potentiis ſenſitiuis, ſubduntur imperio rationis: motus autem membrorum, qui conſequuntur vires naturales, non ſubduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod membra non mouent ſeipſa, ſed mouentur per potentias animæ: quarum quædam ſunt rationi viciniores, quam vires animæ vegetabilis.

Ad ſecundum dicendum, quod in his quæ ad intellectum, & voluntatem pertinent, primum inuenitur id quod eſt ſecundum naturam, ex quo alia deriuantur. Vt à cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio concluſionum, & à voluntate finis naturaliter deſiderati deriuatur electio eorum, quæ ſunt ad finem: ita etiam in corporalibus motibus principium eſt ſecundum naturam. Principium autem corporalis motus eſt à motu cordis. Vnde motus cordis ſecundum naturam eſt, & non ſecundum voluntatem. Conſequitur enim ſicut per ſe accidens vitam, quæ eſt ex vnione corporis, & animæ: ſicut motus grauium, & leuium conſequitur formam ſubſtantialem ipſorum. Vnde & à generante moueri dicuntur ſecundum Philoſophum in 8. * Phyſ. & propter hoc motus iſte vitalis dicitur. Vnde Gregor. Niſſ. † dicit, quod ſicut generatiuum, & nutritiuum non obedit rationi: ita nec pulſatiuum quod eſt vitale. Pulſatiuum autem appellat motum cordis, qui manifeſtatur per venas pulſatiles.

* tex. 29. et ſeqq.
† lib. 4. c. 15. in prin. & c. 16.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ſicut Augu. dicit in 14.* de ciuit. Dei, Hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, eſt ex pœna peccati: vt ſcilicet anima ſuæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipue membro pœnam inobedientiæ patiatur, per quod peccatum originale ad poſteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, vt infra dicetur †, natura eſt ſibi relicta ſubtracto ſupernaturali dono, quod homini diuinitus erat collatum: ideo conſideranda eſt ratio naturalis, quare motus huiuſmodi membrorum ſpecialiter rationi non obedit. Cuius cauſam aſsignat Ariſt. * in lib. de cauſis motus animalium, dicens inuoluntarios eſſe motus cordis, & membri pudendi: ſcilicet, quia ex aliqua apprehenſione huiuſmodi membra commouentur: in quantum ſcilicet intellectus, & phantaſia repræſentant aliqua, ex quibus conſequuntur paſsiones animę, ad quas cōſequitur motus horum membrorum. Non tamen mouentur ſecundum iuſſum rationis, aut intellectus: quia ſcilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis ſcilicet caliditatis, & frigiditatis: quæ quidem alteratio non ſubiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris: quia vtrumque iſtorum membrorum eſt quaſi quoddam animal ſeparatum, in quantum eſt principium vitæ. Principium autem eſt virtute totum. Cor enim principium eſt ſenſuum: & ex membro genitali virtus exit ſeminalis, quæ eſt virtute totum animal. Et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet eſſe naturalia, * vt dictum eſt.

*c.16. non procul à fine, to.5.

† q. 85. ar. 3.

cap. 8. in prin.

In ſol. ad 2.

QVAESTIO XVIII.

De bonitate & malitia humanorum actuum in generali, in vndecim articulos diuiſa.

POſt hoc conſiderandum eſt de bonitate, & malitia humanorum actuum. Et primo, quomodo actio humana ſit bona, vel mala. Secundo, de his quæ conſequuntur ad bonitatem, vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum, & culpa.

¶ CIRCA primum occurrit triplex conſideratio. Prima eſt de bonitate & malitia humanorum actuum in generali. Secunda, de bonitate & malitia interiorum actuum. Tertia, de bonitate & malitia exteriorum actuum.

CIRCA primum quæruntur vndecim.

¶ Primo, vtrum omnis actio ſit actio bona, vel aliqua ſit mala?

¶ Secundo, vtrum actio hominis habeat quod sit bona, vel mala ex obiecto?

¶ Tertio, vtrum hoc habeat ex circumstantia?

¶ Quarto, vtrum hoc habeat ex fine?

¶ Quinto, vtrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie?

¶ Sexto. vtrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine?

¶ Septimo, vtrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex obiecto, sicut sub genere, aut è conuerso?

¶ Octauo, vtrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem?

¶ Nono, vtrum aliquis actus sit indifferens secundum indiuiduum?

¶ Decimo, vtrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali?

¶ Vndecimo, vtrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni, vel mali?

104 Art. I. *Vtrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala?*

Inf. ar. 2. co. & q. 73. ar. 7. ad 1. & mal. q. 2. ar 1. 2. & 3. & 5. co.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod omnis actio hominis sit bona, & nulla sit mala. Dicit enim Dion. 4. c. de diu. nom. * quod malum non agit nisi virtute boni. Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

** c. 4. parti à me ho.*
† tex. 20. to. 3.

¶ 2. Præterea, Nihil agit, nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia priuatur actu. In quantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, vt dicitur in 9. † Metaph. Nihil ergo agit in quantum est malum, sed solum in quantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, & nulla mala.

par. 4. al. q. an. ulũ a prin.

¶ 3. Præterea, Malum non potest esse causa, nisi per accidens, vt patet per * Dionys. 4. cap. de di. nom. Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

SED contra est, quod Dominus dicit Ioan. 3. Omnis qui male agit, odit lucem. Est ergo aliqua actio hominis mala.

q. 5. ar. 3.

RESPONDEO dicendum, quod de bono, & malo in actionibus oportet loqui sicut de bono, & malo, in rebus: eo quod vnaquęque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem vnumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse. Bonum enim & ens conuertuntur, vt in primo * dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse

esse secundum aliquid vnum & simplex: vnaquæque res vero alia habet plenitudinem essendi sibi conuenientem secundum diuersa. Vnde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habent esse, & tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam: sicut ad plenitudinem esse humani, requiritur quod sit quoddam compositum ex anima & corpore, habens omnes potentias, & instrumenta cognitionis, & motus. Vnde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit à bonitate, & dicitur malum: sicut homo cæcus habet de bonitate, quod viuit; & malum est ei, quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate, vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine: non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid in quantum est ens. Poterit tamen dici simpliciter ens, & secundum quid non ens: vt primo * dictum est. Sic igitur dicendum est, quod omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate. In quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur, actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, & sic dicitur mala: puta si deficiat ei, vel determinata quantitas secundum rationem vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

p.p.q.5. art.1.

Ad primum ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset. Si autem non esset deficiens, non esset malum. Vnde & actio causata est quoddam bonum deficiens: quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, vnde agere possit, & secundum aliud priuari actu, vnde causet deficientem actionem: sicut homo cæcus actu habet virtutem gressiuam, per quam ambulare potest: sed in quantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate, & entitate: sicut adulterium est causa generationis humanæ, in quantum habet commistionem maris, & fœminæ, non autem in quantum caret ordine rationis.

105 Art. 2. *Vtrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex obiecto?*

*Inf.q.19. ar. 1. & 2. & 2.2.q. 21. ar. 1. co. & 2 di.36. ar. 5 co. * c.12 parum à princip. to.3.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod actio non habeat bonitatem, vel malitiam ex obiecto. Obiectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in vsu peccantium, vt August. dicit in lib. 3. * de doctr. Christian. Ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

¶ 2. Præterea, Obiectum comparatur ad actionem vt materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quæ est actus. Ergo bonum, & malum non est in actibus ex obiecto.

¶ 3. Præterea, Obiectum potentiæ actiuæ comparatur ad actionem, sicut effectus ad causam. Sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis è conuerso. Ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

SED contra est, quod dicitur Oseæ nono, Facti sunt abominabiles sicut ea, quæ dilexerunt. Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia operationis est secundum obiecta mala, quæ homo diligit, & eadem ratio est de bonitate actionis.

Artic 1.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, bonum & malum actionis, sicut & cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi, vel defectu ipsius. Primum autem, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut & motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei: ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto conuenienti: vnde & à quibusdam vocatur bonum ex genere, puta vti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis: ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex obiecto, sicut accipere aliena: & dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc, vel illam actionem: Et ideo in quantum considerantur, vt obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod obiectum non est

materia ex qua, sed materia circa quam: & habet quodammodo rationem formæ, in quantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper obiectum actionis humanæ est obiectum actiuæ potentiæ. Nam appetitiua potentia est quodãmodo passiua, in quantum mouetur ab appetibili: & tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum actiuarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum est effectus nutritiuæ potentiæ: sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritiuam, sicut materia, circa quam operatur. Ex hoc autem, quod obiectum est aliquo modo effectus potentiæ actiuæ sequitur quod sit terminus actionis eius, & per consequens, quod det ei formam, & speciem: motus enim habet speciem à terminis. Et quamuis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus: tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

Art. 3. *Vtrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia?* 106

AD tertium sic proceditur, Videtur, quod actio non sit bona, vel mala, ex circumstantia. Circumstantiæ enim circumstant actum, sicut extra ipsum existentes, vt * dictum est. Sed bonum, & malum sunt in ipsis rebus, vt dicitur in 6. † Metaph. Ergo actio nõ habet bonitatem, vel malitiam ex circumstantia. *Inf. q. 42. ar. 6. cor. & mal. q. 2 ar 5. co. & q. 7 ar. 4. cor. Et quol. 4. a. 16. cor. & 2. dis. 36. art. 5. cor.*

¶ 2. Præterea, Bonitas, vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiæ cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis: quia nulla ars considerat id quod est per accidens, vt dicitur in 6. * Metaphys. Ergo bonitas, vel malitia actionis non est ex circumstantia. **q. 7. a. 1. †text. 8. tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Id quod conuenit alicui secundum suam substantiam non attribuitur ei vt aliquod accidens. Sed bonum, & malum conuenit actioni secundum suam substantiam: quia actio ex suo genere potest esse bona, vel mala: vt dictum est †. Ergo non conuenit actioni ex circumstantia, quod sit bona, vel mala. **text. 4. tom. 3. †ar. præc.*

SED contra est, quod Philosoph. dicit in lib. Eth.* quod virtuosus operatur secundum quod oportet, & quando oportet, & secundum alias circumstantias. Ergo ex contrario vitiosus secundum vnumquodque vitium operatur quando non oportet, vbi non opor- *lib. 2. eth. c. 6. to. 5.*

tet: & sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanæ secundum circumstantias sunt bonæ, vel malæ.

RESPONDEO dicendum, quod in rebus naturalibus nō inuenitur tota plenitudo perfectionis, quæ debetur ei ex forma substantiali, quæ dat speciem: sed multum superadditur ex superuenientibus accidentibus: sicut in homine ex figura, ex colore: & sic de aliis, quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quæ adueniunt tamquam accidentia quædam: & huiusmodi sunt circumstantiæ debitæ. Vnde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantiæ sunt extra actionem, in quantum non sunt de essentia actionis: sunt tamen in ipsa actione velut quædam accidentia eius: sicut & accidentia, quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta: sed quædam sunt per se accidentia, quæ in vnaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonum conuertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam, & secundum accidens: ita & bonum attribuitur alicui & secundum esse suum essentiale, & secundum esse accidentale tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

107 Art. 4. *Vtrum actio humana sit bona, vel mala ex fine?*

Inf. q. 73. a. 1. ad 1. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod bonum, & malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionys. 4. cap. de diu. nomin. * quod nihil respiciens ad malum, operatur. Si igitur ex fine deriuaretur operatio bona, vel mala, nulla actio esset mala: quod patet esse falsum.

** in p. 4. aliquantulum a prin.*

¶ 2. Præterea, Bonitas actus est aliquid in ipso existens. Finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona, vel mala.

¶ 3. Præterea, Contingit aliquam bonum operationem ad malam finem ordinari: sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam: & è conuerso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem: sicut cum quis furatur, vt det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona, vel mala.

** li. 3. c. 1. non procul a fin.*

SED contra est, quod Boetius dicit in Topic. * quod

quod cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est. & cuius finis malus est, ipsum quoque malum est.

RESPONDEO dicendum, quod eadem est dispositio rerum in bonitate, & in esse. Sunt enim quædam quorum esse ex alio non dependet, & in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quædam vero sunt quorum esse dependet ab alio. Vnde oportet, quod considerentur per considerationem ad causam, à qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente, & forma: sic bonitas rei dependet à fine. Vnde in personis diuinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanæ, & alia, quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine, à quo dependent præter bonitatem absolutam, quæ in eis existit. Sic igitur in actione humana, bonitas quadruplex considerari potest. Vna quidem secundum genus, provt scilicet est actio: quia quantum habet de actione, & entitate, tantum habet de bonitate, vt dictum est *, Alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum obiectum conueniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam. * arti. I.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum: sed quandoque verum bonum, & quandoque apparens. Et secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quamuis finis sit causa extrinseca: tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti vnam prædictarum bonitatum deesse aliam. Et secundum hoc contingit actionem, quæ est bona, secundum speciem suam, vel secundum circumstantias ordinari ad finem malum, vel è conuerso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia quilibet singularis defectus causat malum: bonum autem causatur ex integra causa, vt Dionysius dicit 4. cap. de diu. nom. * c. 4. pa. 4. post med.

Art. 5. *Vtrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie?* 108

Ma. q. 2. ar. 4. ad 5. & ar. 5. cor.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod actus morales non differant specie secundum bonum, & malum. Bonum enim & malum in actibus inueniatur conformiter in rebus, vt dictum est *. Sed in rebus * ar. I.

bus bonum, & malum non diuersificant speciem: idem enim specie est homo bonus, & malus. Ergo neque etiam bonum, & malum in actibus diuersificant speciem.

¶ 2. Præterea, Malum cum sit priuatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum in 3. Metah. * Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie. & ita bonum & malum non diuersificant speciem humanorum actuum.

text. 10. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Diuersorum actuum secundum speciem diuersi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono & malo: sicut homo generatur ex adulterio, & ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus, & malus non differunt specie.

art. 3. huius quæs.

¶ 4. Præterea, Bonum & malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, vt dictum est*. Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem, & malitiam.

c. 1. & 2. tom. 5.

SED contra, Secundum Philosophum in 2. Eth. * Similes habitus, similes actus reddunt. Sed habitus bonus, & malus differũt specie, vt liberalitas, & prodigalitas. Ergo & actus bonus, & malus differũt specie.

q. 1. ar. 3.

RESPONDEO dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut supra dictum est *. Vnde oportet, quod aliqua differentia obiecti faciat diuersitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad vnum principium actiuum: quæ non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium actiuum. Quia nihil quod est per accidẽs, constituit speciem: sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad vnum principium; & per accidens in comparatione ad aliud: sicut cognoscere colorem & sonum, per se differunt per comparationem ad sensum non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem bonum, & malum dicitur per comparationem ad rationem: quia vt Dionys. dicit 4. cap. de diu. nomin. * Bonum hominis est secundum rationem esse: malum autem quod est præter rationem: vnicuique enim rei est bonum, quod conuenit ei secundum suam formam. & malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quod differentia boni, & mali circa obiectum considerata comparatur per se.

p. 4. inter me. & fi.

per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conueniens, vel non conueniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt à ratione. Vnde manifestum est, quod bonum & malum diuersificant speciem in actibus moralibus. Differentiæ enim per se diuersificant speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus bonum, & malum, quod est secundum naturam, & contra naturam, diuersificant speciem naturæ. Corpus enim mortuum, & corpus viuum non sunt eiusdem speciei: & similiter bonum, in quantum est secundum rationem: & malum, in quantum est præter rationem diuersificant speciem moris.

Ad secundum dicendum, quod malum importat priuationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum, sed quia habeat obiectum non conueniens rationi: sicut tollere aliena. Vnde in quantum obiectum est aliquid positiue, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus coniugalis, & adulterium secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, & habent effectus specie differentes: quia vnum eorum meretur laudem, & præmium, aliud vituperium & pœnam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generatiuam, non differunt specie: & sic habent vnum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod circumstantia quandoque sumitur, vt differentia essentialis obiecti, secundum quod ad rationem comparatur: & tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc oportet esse quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam. Non enim circunstantia faceret actum malum, nisi per hoc, quod rationi repugnat.

Art. 6. *Vtrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine?* 109

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod bonum & malum quod est ex fine, non diuersificent speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex obiecto. Sed finis est præter rationem obiecti. Ergo bonum, & malum quod est ex fine, non diuersificant speciem actus. *Inf. q. 19. ar. 1. & 2. disp. 40. art. 1.*

¶ 2. Præterea, Id quod est per accidens, non constituit speciem, vt dictum est *. Sed accidit alicui actui, quod ordinetur ad aliquem finem: sicut quod aliquis *ar. 3. huius quæst.*

aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum bonum & malum, quod est ex fine, non diuersificantur actus secundum speciem.

¶ 3. Præterea Diuersi actus secundum speciem ad vnum finem ordinari possunt: sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diuersarum virtutum, & diuersorum vitiorum. Non ergo bonum, & malum, quod accipitur secundum finem diuersificat speciem actuum.

q. 1. ar. 3. SED contra est, quod supra ostensum est*, quod actus humani habent speciem à fine. Ergo bonum & malum quod accipitur secundum finem, diuersificat speciem actuum.

RESPONDEO dicendum, quod aliqui actus
q. 1. ar. 1. dicuntur humani, in quantum sunt voluntarij, sicut supra dictum est*. In actu autem voluntario inuenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, & actus exterior: & vterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarij. Id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est: ita actus interior voluntatis accipit speciem à fine, sicut à proprio obiecto. Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet vt formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas vtitur membris ad agendum, sicut instrumentis. Neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarij. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem: materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Vnde Philos. dicitur in 5.
c. 2. paulo post prin. Eth.* quod ille qui furatur, vt committat adulterium, est per se loquendo magis adulter, quam fur.

arm. 5. Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem obiecti, vt dictum est*

in corp. Ad secundum dicendum, quod ordinari ad talem
q. 1. ar. 1. finem, etsi accidat exteriori actui: non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinatur ad vnum finem, est quidem diuersitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed vnitas speciei ex parte actus interioris.

Art. 7. *Vtrum species bonitatis, quæ est ex fine,*
1. 10. *contineatur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut*
2. 2. q. 11. *sub genere, vel è conuerso*
a. 1. ad 2.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod species bonitatis, quæ est ex fine, contineatur sub

speciec

specie bonitatis, quæ est ex obiecto, sicut species sub genere: puta cum aliquis vult furari vt det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex obiecto, vt dictum est *. Sed impossibile est, quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quod sub propria specie non continetur: quia idem non potest esse in diuersis speciebus non subalternis. Ergo species, quę est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex obiecto. *art. præc. & 2. & q. 1. a. 3.

¶ 2. Præterea, Semper vltima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia, quæ est ex fine, videtur esse posterior quam differentia, quæ est ex obiecto: quia finis habet rationem vltimi. Ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex obiecto sicut species specialissima.

¶ 3. Præterea, Quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis: quia differentia comparatur ad genus, vt forma ad materiam. Sed species, quæ est ex fine, est formalior ea, quæ est ex obiecto: vt dictum est *. Ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex obiecto sicut species specialissima sub genere subalterno *ar. 6. huius quæst.

SED contra, Cuiuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. Sed actus eiusdem speciei ex parte obiecti potest ad infinitos fines ordinari: puta furtum ad infinita bona, vel mala. Ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie, quæ est ex obiecto, sicut sub genere.

RESPONDEO dicendum, quod obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis. Vno modo sicut per se ordinatum ad ipsum: sicut bene pugnare, per se ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens: sicut accipere rem alienam, per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, vt Philosophus dicit in 7. Metaphys. * quod differentiæ diuidentes aliquod genus, & constituentes speciem illius generis, per se, diuidant illud. Si autem per accidens, non recte procedit diuisio: puta si quis dicat, Animalium aliud rationale, aliud irrationale: & animalium irrationalium, aliud alatum, aliud non alatum: alatum enim & non alatum non sunt per se determinatiua eius quod est irrationale. Oportet autem sic diuidere, Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes: & habentium pedes, aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos: hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem differentia specifica, quæ est ex obiecto, non est per se determinatiua eius quod est ex fine, nec è *tex. 43. tom. 3.

con-

conuerso. Vnde vna istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Vnde dicimus quod ille qui furatur, vt mechetur, committit duas malitias in vno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, vna dictarum differentiarum est per se determinatiua alterius: vnde vna istarum specierum continebitur sub altera. Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cuius euidentiam, primo considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur à forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agẽs est magis vniuersale, tanto ex eo est forma magis vniuersalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior: tanto respondet agenti vniuersaliori: sicut victoria quæ est vltimus finis exercitus, est finis intentus à summo duce: ordinatio autem huius aciei, vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur, quod differentia specifica, quæ est ex fine, est magis generalis: & differentia quæ est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est vniuersale motiuum respectu omnium potentiarum animæ quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum vna sub altera non ordinetur. Sed secundum ea quæ rei adueniunt, potest aliquid sub diuersis speciebus contineri. Sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi: & secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus, qui secundum substantiam suam est in vna specie naturę, secundum conditiones morales superuenientes, ad duas species referri potest: vt supra dictum est*.

q. 1 ar. 3. ad 3.

Ad secundum dicendum, quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis: secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus, vt forma ad materiam, in quantum facit esse genus in actu: sed etiam genus consideratur, vt formalius specie secundum quod est absolutius, & minus contractum. Vnde & partes diffinitionis reducuntur ad genus causæ formalis: vt dicitur in libro Physicor.* Et secundum hoc genus est causa formalis speciei; & tanto erit formalius, quanto communius.

lib. 2. tex. 31. to. 2.

Art. 8. *Vtrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem?*

AD octauum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est priuatio boni secundum Augustin. * Sed priuatio, & habitus sunt opposita immediata secundum Philosophum †. Ergo non est aliquis actus, qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum, & malum.

1. di. 1. q. 3. ad 3. et 2. dist. 40. ar. 5. et mal. q. 2. ar. 4. per to. & 5. cor. & quolib. 9. ar. 15. co.

** Ench. c. 11. to. 3.*

† In prædic. c. de opposit.

¶ 2. Præterea, Actus humani habent speciem à fine, vel obiecto, vt dictum est *. Sed omne obiectum, & omnis finis habet rationem boni, vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus, vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

** q. 1. ar. 3.*

¶ 3. Præterea, Sicut dictum est †, actus dicitur bonus, qui habet debitam perfectionem bonitatis: malus cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus, vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis; vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est, quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus, vel malus, & nullus indifferens.

† ar. 1. huius quæst.

SED contra est quod Augustin. dicit in lib. de ser. Dom. in mont. * quod sunt quædam facta media, quæ possunt bono, vel malo animo fieri: de quibus est temerarium iudicare. Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

** li. 2. c. 28. tom. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, actus omnis habet speciem ab obiecto: & actus humanus, qui dicitur moralis: habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Vnde si obiectum actus includat aliquid quod conueniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem: sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis: sicut leuare festucam de terra, ire ad campum, & huiusmodi. & tales actus secundum suam speciem sunt indifferentes.

** art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est priuatio. Quædam, quæ consistit in priuatum esse: & hæc nihil relinquit, sed totũ aufert; vt cæcitas totaliter aufert visum: & tenebræ lucem: & mors vitam. Et inter hanc priuationem, & habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia priuatio, quæ consistit in priuari, sicut

ſicut ægritudo eſt priuatio ſanitatis : non quod tota ſanitas ſit ſublata, ſed quod eſt quaſi quædam via ad totalem ablationem ſanitatis, quæ fit per mortem Et ideo talis priuatio cum aliquid relinquat, non ſemper eſt immediata cum oppoſito habitu. Et hoc modo malum eſt priuatio boni: vt Simplicius dicit in commento ſuper librum Prędicamentorum: quia non totum bonum aufert, ſed aliquid relinquit. Vnde poteſt eſſe aliquod medium inter bonum & malum.

Ad ſecundum dicendum, quod omne obiectum, vel finis, habet aliquam bonitatem vel malitiam, ſaltem naturalem : non tamen ſemper importat bonitatem, vel malitiam moralem, quæ conſideratur per comparationem ad rationem, vt dictum eſt* : & de hac nunc agitur.

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid habet actus pertinet ad ſpeciem eius. Vnde etſi in ratione ſuæ ſpeciei non contineatur quicquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipſius: non propter hoc eſt ex ſpecie ſua malus, nec etiam bonus: ſicut homo ſecundum ſuam ſpeciem neque virtuoſus, neq; vitioſus eſt.

112. 2. di. 40. ar. 5. cor. & 4 diſ. 26. q. 1. art. 4. co. Et mal. q. 2. ar. 5.

Art. 9. *Vtrum aliquis actus ſit indifferens ſecundum indiuiduum?*

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis actus ſecundum indiuiduum ſit indifferens. Nulla enim ſpecies eſt, quæ ſub ſe non contineat, vel continere poſsit aliquod indiuiduum. Sed aliquis actus eſt indifferens ſecundum ſuam ſpeciem, vt dictum eſt *. Ergo videtur, quod aliquis actus indiuidualis poteſt eſſe indifferens.

**ar. præc.*

¶ 2. Præterea, Ex indiuidualibus actibus cauſantur habitus conformes ipſis : vt dicitur in 2. Ethic. * Sed aliquis habitus eſt indifferens. Dicit enim Philoſophus in 4. Ethic. † de quibuſdam, ſicut de placidis & prodigis, quod non ſunt mali : & tamen conſtat, quod non ſunt boni, cum recedant à virtute : & ſic ſunt indifferentes ſecundum habitum. Ergo aliqui actus indiuiduales ſunt indifferentes.

**c. 1. & 2. to. 5. † cap. 1. in me. & ca. 2. in fin. & ca. 6. ſimul t. 5.*

¶ 3. Præterea, Bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque, quod homo actũ, qui ex ſpecie ſua eſt indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitij, vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum indiuidualem eſſe indifferentem.

SED contra eſt, quod Gregorius dicit in quadam homilia *, Otioſum verbum eſt, quod vtilitate rectitudinis, aut ratione iuſtæ neceſsitatis, aut piæ vtilitatis caret. Sed verbum otioſum eſt malum.

** lib. 7. moral. c. 25. ante me. id habet. & homi. 16. in euang. in fin.*

lum: quia de eo reddent homines rationem in die iudicij: vt dicitur Matth. 12. Si autem non caret ratione iustæ necessitatis, aut piæ vtilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione, & quilibet alius actus, vel est bonus, vel malus. Nullus ergo indiuidualis actus est indifferens.

RESPONDEO dicendum, quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus, vel malus in indiuiduo consideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est *, non solum habet bonitatem ex obiecto, à quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia: sicut aliquid conuenit indiuiduo hominis, secundum accidentia indiuidualia, quod non conuenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet indiuidualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus à ratione deliberatiua procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, conuenit cum ordine rationis, vnde habet rationem boni. Necesse est autem, quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Vnde necesse est omnem actum hominis à deliberatiua ratione procedentem in indiuiduo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit à ratione deliberatiua, sed ex quadam imaginatione, (sicut cum aliquis fricat barbam, vel mouet manum aut lapidem) talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus: cum hoc habeat actus à ratione: & sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

artic.3.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Vno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei, quod sit indifferens. Et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens. Non enim est aliquod obiectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad malum, vel ad bonum, per finem, vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie: quia non habet ex sua specie, quod sit bonus vel malus. Vnde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus. Sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus, vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger: potest enim albedo vel

nigredo

nigredo superuenire homini aliunde, quam a principiis speciei.

locis in arg. citatis.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus * dicit, illum esse malum proprie, qui est aliis hominibus nociuus: & secundum hoc dicit, prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet, nisi sibi ipsi. Et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nociui. Nos autem hic dicimus malum communiter omne, quod est rationi rectæ repugnans. Et secundum hoc omnis indiuidualis actus est bonus vel malus, vt dictum est *.

in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod omnis finis à ratione deliberatiua intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitij. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustētationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. Et idem patet in aliis,

113 Art. 10. *Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali?*

sup. ar. 5. ad 4. & infra ar. 11. co. & q. 73. ar. 7. cor. & ad 1. & 2. d. 36. ar. 5. cor. & 4. d. 16. q. 3. ar. 2. q. 3. co. & d 41. ar. 4. q. 1. co. Et mal. q. 2. ar. 6 per tot. & ar. 7. & q. 7. ar. 4. co.

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni, vel mali actus. Species enim actus est ex obiecto, Sed circumstantiæ differunt ab obiecto. Ergo circumstantiæ non dant speciem actus,

¶ 2. Præterea, circumstantiæ comparantur ad actum moralem, sicut accidentia eius, vt dictum est *. Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

¶ 3. Præterea, Vnius rei non sunt plures species. Vnius autem actus sunt plures circumstantiæ. Ergo circumstantia non constituit actum maralem in aliqua specie boni vel mali.

SED contra, Locus est circumstantia quædam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali. Furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali.

** q. 7. ar. 1.*

** art. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis: ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt à ratione conceptæ: sicut ex supradictis * patet. Quia vero natura determinata est ad vnum, nec potest esse processus naturæ in infinitum: necesse est peruenire ad aliquam vltimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, postquam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus, quod est accidens alicui rei, non

potest

potest accipi vt differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid vnum; sed quolibet dato, potest vlterius procedere. Et ideo quod in actu vno accipitur, vt circumstantia superaddita obiecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi à ratione ordinante, vt principalis conditio obiecti determinantis speciem actus: sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni. Ex hoc enim constituitur in specie furti: & si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco, vel de tempore & aliis huiusmodi ordinare potest: contingit conditionem loci circa obiectum accipi, vt contrariam ordini rationis: puta quod ratio ordinat iniuriam non esse faciendam loco sacro. Vnde tollere aliquid alienum de loco sacro, addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur vt circumstantia, nunc consideratur, vt principalis conditio obiecti rationi repugnans. Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis, vel pro, vel contra: oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono, vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia, secundum quod dat speciem actui, consideratur vt quædam conditio obiecti (sicut dictum est *), & quasi quædam specifica differentia eius. *in corp. art.*

Nota circumstantiarum diuersitatem.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed in quantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali: cum non quælibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Vnde non oportet, licet sint multæ circumstantiæ vnius actus, quod vnus actus sit in pluribus speciebus: licet etiam non sit inconueniens quod vnus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis: vt dictum est *. ** ar. 8. ad 1. & q. 1. a. 3. ad 3.*

114

inf. q. 73. a. 1. 7 c r. & 4. dist. 16. q. 3. ar. 1. 1 q. 3. cor. et mal. q. 1. ar. 7.

Art. 11. *Vtrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali?*

AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem actui. Bonum enim & malum

lum sunt differentiæ specificæ moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam: quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem & malitiam. Ergo facit differre secundum speciem. Ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

¶ 2. Præterea, Aut circumstantia adueniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ: aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus: quia quod non est bonum, non potest facere maius bonum: & quod non est malum, non potest facere maius malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quandam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit nouam speciem boni vel mali.

¶ 3. Præterea, Secundum Dionys. 4. c. de diuin. nomin. * Malum causatur ex singularibus defectibus. Quælibet autem circumstantia aggrauans malitiam, habet specialem defectum. Ergo quælibet circumstantia habet nouam speciem peccati: & eadem ratione quælibet augens bonitatem, videtur addere nouam speciem boni: sicut quælibet vnitas addita numero facit nouam speciem numeri. Bonum enim consistit in numero, pondere, & mensura.

c. 4. in p. 4. à med. illius.

SED contra, Magis & minus non diuersificant speciem. Sed magis & minus est circumstantia addens in bonitate & malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

art. prec.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, in quantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, à qua actus moralis habet speciem boni vel mali. Sicut tollere aliquid in magna quantitate, vel parua, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione per quam actus habeat malitiam vel bonitatem: puta hoc, quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Vnde tollere alienum in magna vel parua quantitate, non diuersificat speciem peccati: tamen potest aggrauare, vel diminuere peccatum: & similiter est in aliis malis vel bonis. Vnde non omnis

omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ intenduntur & remittuntur, differentia intensionis, & remissionis non diuersificat speciem: sicut quod differt in albedine secundum magis & minus, non differt secundum speciem coloris. Et similiter quod facit diuersitatem in bono vel malo, secundum intensionem & remissionem, non facit differentiam moralis actus, secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circunstantia aggrauans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam, secundum se: sed per ordinem ad aliam conditionem actus, vt dictum est *. Et ideo non dat nouam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam, quæ est ex alia conditione actus. *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud. Et similiter non superaddit nouam perfectionem nisi per comparationem ad aliquid aliud: & pro tanto licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni vel mali.

QVAESTIO XIX.

De bonitate & malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos diuisa.

DEinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis.

ET CIRCA hoc quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto?

¶ Secundo, vtrum ex solo obiecto dependeat?

¶ Tertio, vtrum dependeat ex ratione?

¶ Quarto, vtrum dependeat ex lege æterna?

¶ Quinto, vtrum ratio errans obliget?

¶ Sexto, vtrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala?

¶ Septimo, vtrum bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem dependeat ex intentione finis?

¶ Octauo, vtrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione?

¶ Nono, vtrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem diuinam?

¶ Decimo, vtrum necesse sit voluntatem humanam conformari diuinæ voluntati in volito, ad hoc quod sit bona?

115 Art. 1. *Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat ex obiecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni: quia malum est præter voluntatem: vt Dionys. dicit 4. cap. de diu. nomin.* Si igitur bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, & nulla esset mala.

c.4 pa.4. non multùremotè ante fi.

¶ 2. Præterea, Bonum per prius inuenitur in fine Vnde bonitas finis in quantum huiusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum in 6. Ethicor.* Bona actio est finis, licet factio numquam sit finis: ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo obiecto.

lib.6.eth. c.5. circa med. to.5.

¶ 3. Præterea, Vnumquodque quale est, tale alterum facit. Sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturæ. Non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex obiecto.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 5. Ethicor.* quod iustitia est, secundum quam aliqui volunt iusta: & eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est, quæ est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

lib.5. eth. c.1. in pr. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod bonum & malum sunt per se differentiæ actus voluntatis. Nam bonum & malum per se, ad voluntatem pertinent, sicut verum & falsum ad rationem: cuius actus per se distinguitur differentia veri & falsi; prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Vnde voluntas bona & mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, vt dictum est.* Et ideo bonum & malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta.

q.18.a.5.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non semper est veri boni: sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter conuenientis ad appetendum. Et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum, quod quamuis aliquis actus possit esse vltimus finis hominis, secundum aliquem modum: non tamen talis actus est actus voluntatis, vt supra dictum est*.

q.3.a.4.

Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem

repræ

repræsentatur voluntati vt obiectum: & in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum & moralium actuum: vt supra dictum est *. * *in cor. & q.18. a.5.*

Art. 2. *Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex solo obiecto?* 116

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex obiecto. Finis enim affinior est voluntati, quam alteri potentiæ. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine, vt ex supradictis patet *. Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine. *q.18.a.4.*

¶ 2. Præterea, Bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis: vt supra dictum est *. Sed secundum diuersitatem circumstantiarum contingit esse diuersitatem bonitatis, & malitiæ in actu voluntatis: puta quod aliquis velit quando debet, & vbi debet, & quantum debet, & quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis. *q.18.a.3.*

¶ 3. Præterea, Ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, vt supra habitum est *. Sed hoc non esset, nisi bonitas & malitia voluntatis à circumstantiis dependeret. Ergo bonitas & malitia voluntatis dependet ex circumstantiis, & non à solo obiecto. *q.6.ar.8.*

SED contra, Ex circumstantiis in quantum huiusmodi, actus non habet speciem, vt supra dictum est *. Sed bonum & malum sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, vt dictum est *. Ergo bonitas & malitia voluntatis non dependent ex circumstantiis; sed ex solo obiecto. *q.18.art. 10.* *q.18.a.5.*

RESPONDEO dicendum, quod in quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, & in paucioribus consistens: sicut prima corpora sunt simplicia. Et ideo inuenimus quod ea, quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, & in vno consistunt. Principium autem bonitatis, & malitiæ humanorum actuum, est ex actu voluntatis. Et ideo bonitas & malitia voluntatis, secundum aliquid vnum attenditur: aliorum vero actuum bonitas & malitia potest secundum diuersa attendi. Illud autem vnum, quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se: quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se, sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo vno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet

scilicet ex obiecto, & non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis est obiectum voluntatis, non autem aliarum virium. Vnde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quæ est ex obiecto, à bonitate, quæ est ex fine: sicut in actibus aliarum virium: nisi fortè per accidens, prout finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quod aliquis vult aliquod bonum, quando non debet: potest intelligi dupliciter. Vno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum. Et sic voluntas non est boni: quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi: & sic impossibile est, quod aliquis velit bonum quando non debet: quia semper homo debet velle bonum: nisi fortè per accidens, in quantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur, ne tunc velit aliquod bonum debitum: & tunc non incidit malum, ex eo quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiæ se tenent ex parte voliti, in quantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

117 Art. 3. *Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione?*

Inf. q. 21. ar. 1. cor. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat à ratione. Prius enim non dependet à posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem: vt ex supra *q. 9. ar. 1.* dictis patet *. Ergo bonum voluntatis non dependet à ratione.

c. 2. to. 5. ¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 6. Eth. * quod bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto. Appetitus autem rectus est voluntas bona Ergo bonitas rationis practicæ magis dependet à bonitate voluntatis, quam è conuerso.

¶ 3. Præterea, Mouens non dependet ab eo quod mouetur, sed è conuerso. Voluntas autem mouet ra- *q. 9. ar. 1.* tionem & alias vires, vt supra dictum est *. Ergo bonitas voluntatis non dependet à ratione.

lib. 10. de trinit. in prin. lib. SED contra est, quod Hilarius dicit in 10. de Trinit. * Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, vbi non rationi voluntas subiicitur. Sed

Sed bonitas voluntatis consistit in hoc, quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc, quod sit subiecta rationi.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. a. 1. & 2.
Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem: nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitiuo: quia voluntas potest tendere in bonum vniuersale, quod ratio apprehendit: appetitus autem sensitiuus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiua. Et ideo bonitas voluntatis dependet à ratione eo modo, quo dependet ab obiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum sub ratione boni, id est appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem: sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis: quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius à ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi lib. 6. eth
loquitur de intellectu practico, secundum quod est cap. 4.
consiliatiuus & ratiocinatiuus eorum quæ sunt ad finem. Sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen & ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quodammodo mouet rationem: & ratio alio modo mouet voluntatem, ex parte scilicet obiecti: vt supra dictum est *. q. 9. ar. 1.

Art. 4. Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna? 118

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat à lege inf. q. 21. ar. 1 cor.
æterna. Vnius enim vna est regula & mensura. Sed regula humanæ voluntatis, ex qua eius bonitas dependet est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis à lege æterna.

¶ 2. Præterea, Mensura est homogenea mensurato: vt dicitur 10. Metaph. * Sed lex æterna non est tex. 4. t. 5
homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, vt ab ea bonitas eius dependeat.

¶ 3. Præterea, Mensura debet esse certissima. Sed

lex æterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, vt ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

c. 27 in pri. to. 6 SED contra est, quod August.* dicit 22. lib. contra Faustum, quod peccatum est factum, dictum, vel concupitum aliquid contra æternam legem. Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet à lege æterna.

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet à causa prima, quam à causa secunda: quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur: habet ex lege æterna, quæ est ratio diuina. Vnde in Psal. 4. dicitur, Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: quasi diceret, Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, & nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est à vultu tuo deriuatum. Vnde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna, quam à ratione humana: & vbi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

119 2. dist. 39. q. 3. ar. 2. cor. & a. 3. per tot. & 4. d. 9. a. 3. q. 2. ad 2. Et ver. q. 17 art. 4. Et mal. q. 2. ad 8. et quol. 3. a. 27. Et quol. 8. ar. 13. & 15. eth. quolib. 9. a. 15. co. & Rom. 14. lect. 2 co. 2. & lc. 3. co. fin. Et Galat. 5. lect. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod vnius rei non sunt plures mensuræ proximæ: possunt tamen esse plures mensuræ, quarum vna sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod mensura proxima est homogenea mensurato: non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quod licet lex æterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente diuina: innotescit tamen nobis aliqualiter, vel per rationem naturalem, quæ ab ea deriuatur vt propria eius imago; vel per aliqualem reuelationem superadditam.

Art. 5. *Vtrum voluntas discordans à ratione errante sit mala?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod voluntas discordans à ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, in quantum deriuatur à lege æterna, vt dictum est *. Sed ratio errans non deriuatur à lege æterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ. Non est ergo voluntas mala si discordat à ratione errante.

**ar. præc. † in ser. 6 de verb. Domini, à medio, tom. 10.*

¶ 2. Præterea, Secundum August. † inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris: sicut, si proconsul iubeat aliquid

quid quod Imperator prohibet. Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cuius est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat. Non est ergo voluntas mala si discordet à ratione errante.

¶ 3. Præterea, Omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiæ. Sed voluntas discordans à ratione errante, non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ. Puta si ratio errans errat in hoc quod dicat esse fornicandum: voluntas eius qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans à ratione errante non est mala.

SED contra, sicut in primo dictum est *, Conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ ad aliquem actum: Scientia autem in ratione est voluntas. Ergo discordans à ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala: dicitur enim Rom. 14. Omne quod non est ex fide, peccatum est: id est, omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans à ratione errante est mala. * q 79. art. 13.

RESPONDEO dicendum, quod cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, vt in primo dictum est *: idem est quærere vtrum voluntas discordans à ratione errante sit mala, quod quærere vtrum conscientia errans obliget. p. p q. 79. ar. 13.

Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum: quidam enim sunt boni ex genere, quidam sunt indifferentes, quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quod si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere: non est ibi error. Similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere: eadem enim ratione præcipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui, quod illa quę sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex præcepto, vel quod illa quæ sunt secundum se bona, sint prohibita: erit ratio vel conscientia errans. Et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui, quod id quod est secundum se indifferens, vt leuare festucam de terra, sit prohibitum vel præceptum: erit ratio vel conscientia errans. Dicunt ergo, quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, siue præcipiendo siue prohibendo obligat: ita quod voluntas discordans à tali ratione errante, erit mala & peccatum. Sed ratio vel conscientia errans præcipiendo ea, quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea, quæ sunt per se bona &

necessaria ad salutem, non obligat: vnde in talibus voluntas discordans à ratione vel conscientia errante, non est mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans à ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter obiectum, à quo bonitas vel malitia voluntatis dependet: non autem propter obiectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens à ratione apprehenditur, vt bonum vel malum ad faciendum, vel ad vitandum. Etquia obiectum voluntatis est id quod
q.8.ar.1. proponitur à ratione, vt dictum est *, ex quo aliquid proponitur à ratione vt malum, voluntas dum in illud fertur, accipit rationem mali: hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis, vel malis. Non solum enim id quod est indifferens potest accipere rationem boni, vel mali per accidens: sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali: vel illud quod est malum rationem boni propter apprehensionem rationis. Puta abstinere à fornicatione, bonum quoddam est; tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod à ratione proponitur. Si ergo proponatur vt malum à ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Vnde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Cristum est per se bonum & necessarium ad salutem: sed voluntas non fertur in hoc nisi secundum quod à ratione proponitur. Vnde si à ratione proponatur vt malum, voluntas feretur in hoc vt malum: non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis.
Lib.7.eth. c 1.& li. 5.c.9.ante med. t.5. nis. Et ideo Philosophus dicit in 7. Ethic. * quod per se loquendo, incontinens est qui non sequitur rationem rectam: per accidens autem, qui non sequitur rationem falsam. Vnde dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans à ratione siue recta, siue errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium rationis errantis licet non deriuetur à Deo: tamen ratio errans iudicium suum proponit vt verum, & per consequens vt à Deo deriuatum, à quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quod verbum August. habet locum, quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid cōtra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod præceptum proconsulis esset præceptum Imperatoris, contemnendo
præ

præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret, quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi: sed tunc ratio non totaliter esset errans, sed quando ratio errãs proponit aliquid vt præceptum Dei: tunc idem est contemnere dictamen rationis & Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quod ratio quando apprehendit aliquid vt malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali: puta quia contrariatur diuino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod huiusmodi: & tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

Art. 6. *Vtrum voluntas concordans rationi erranti sit bona?* 120.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans à ratione, tendit in id quod ratio iudicat malum: ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio iudicat bonum. Sed voluntas discordans à ratione etiam errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona. *Sup. ar. 5. & locis ibi inductis.*

¶ 2. Præterea, voluntas concordans præcepto Dei & legi æternæ, semper est bona. Sed lex æterna & præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

¶ 3. Præterea, Voluntas discordans à ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem, sit mala: & sic talis homo erit perplexus, & ex necessitate peccabit: quod est inconueniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

SED contra. Voluntas occidentium Apostolos erat mala. Sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum: secundum illud Ioan. 16. Venit hora, vt omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo. Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

RESPONDEO dicendum, quod sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione, qua quæritur, vtrum conscientia erronea liget: ita ista quæstio eadẽ est cum illa, qua quæritur, vtrum conscientia erronea excuset. Hęc autem quæstio dependet ab eo, quod supra de ignorantia dictum est* Dictum est enim supra, quod ignorantia quandoque causat inuoluntarium, quandoque autem non. Et quia bonum & ma- *q 6. ar. 8.*

lū morale consistit in actu, in quantū est voluntarius vt ex præmissis patet * : manifestum est, quod illa ignorantia quæ causat inuoluntarium: tollit rationem boni & mali moralis : non autem illa quæ inuoluntarium non causat. Dictum est etiam supra*, quod ignorantia, quæ est aliquo modo volita siue directe, siue indirecte, non causat inuoluntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur. Indirecte autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire, quod scire tenetur, vt supra dictum est *. Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur: tunc talis error rationis vel conscientiæ non excusat, quin voluntas concordans rationi, vel conscientiæ sic erranti sit mala. Si autem sit error, qui causat inuoluntarium, proueniens ex ignorantia alicuius circumstantiæ absque omni negligentia: tunc talis error rationis vel conscientiæ excusat, vt voluntas concordans rationi erranti non sit mala. Puta si ratio errans dicat, quod homo teneatur ad vxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala: eo quod error iste prouenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur. Si autem ratio erret in hoc, quod credat aliquam mulierem submissam esse suam vxorem, & ea petente debitum velit eam cognoscere: excusatur voluntas eius, vt non sit mala: quia error iste ex ignorantia circumstantiæ prouenit, quæ excusat & inuoluntarium causat.

ar. 2. huius quæst.

q. 6. ar. 8.

q. 6. ar. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dionys. dicit in 4. cap. de diuin. nom. * Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad hoc quod dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit, siue quod secundum suam naturam sit malum, siue quod apprehendatur vt malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod vtroque modo sit bonum.

c. 4. pa. 4. à medio illius.

Ad secundum dicendum, quod lex æterna errare non potest: sed ratio humana potest errare. Et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogisticis vno inconuenienti dato, necesse est alia sequi: ita in moralibus vno inconuenienti posito, ex necessitate alia sequuntur. Sicut supposito quod aliquis quærat inanem gloriam, siue propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, siue dimittat, semper peccabit. Nec tamen est perplexus: quia potest intentionem

malam

malam dimittere. Et similiter supposito errore rationis vel conscientiæ, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate. Nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere : cum ignorantia sit vincibilis & voluntaria.

Art. 7. *Vtrum voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis?* 121

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra *, quod bonitas voluntatis dependet ex solo obiecto. Sed in his quæ sunt ad finem, aliud est obiectum voluntatis, & aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis. *2. dist. 38. ar. 4. ad 4. & ar. 5. cor. & d. 40. ar. 2. & in expo. lit.* * *art 2.*

¶ 2. Præterea, Velle seruare mandatum Dei, pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

¶ 3. Præterea, Bonum & malum sicut diuersificant voluntatem, ita diuersificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet à malitia finis intenti. Qui enim vult furari vt det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet à bonitate finis intenti.

SED contra est, quod August. dicit 9. confessionum, quod intentio remuneratur à Deo. Sed ex eo aliquid remuneratur à Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

RESPONDEO dicendum, quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem : vno modo vt præcedens, alio modo vt consequens. Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis : & tunc ordo ad finem consideratur vt ratio quædam bonitatis ipsius voliti. Puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum : habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso, quod sit propter Deum. Vnde cum bonitas voluntatis dependeat à bonitate voliti, vt supra dictum est *, necesse est quod dependeat ex intentione finis. * *ar. 1. & 2.* Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti : puta si aliquis vellet aliquid facere, & postea referat illud in Deum : tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur vt quædam ratio bonitatis in obiecto: vt dictum est*.

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala, causa volendi. Qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam vult id quod de se est bonum sub ratione mali. Et ideo prout est volitum ab ipso, est malum: vnde voluntas eius est mala. Sed si intensio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona: & per intensionem sequentem non deprauatur ille actus voluntatis qui præcessit sed actus voluntatis qui iteratur.

ar.6.ad 1.

Ad tertium dicendum, quod sicut iam dictum est*, malum contingit ex singularibus defectibus: bonum autem ex tota & integra causa. Vnde siue voluntas sit eius quod est secundum se malum, & sub ratione boni, siue sit boni sub ratione mali: semper voluntas erit mala: sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni id est, quod velit bonum & propter bonum.

122 Art. 8. *Vtrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione?*

Sup. ar. 7. ad 2. & mal. q. 2. ar. 2. ad 8
** glos. interl. ibid.*
† art. præced.

AD Octauum sic proceditur. Videtur, quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione: quia super illud Mat. 12, Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona: dicit glos.* Tantum boni quis facit, quantum intendit. Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, vt dictum est †. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

¶ 2. Præterea augmentata causa augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

¶ 3. Præterea, In malis quantum aliquis intendit, tantum peccat. Si enim aliquis proiiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidij. Ergo pari ratione, in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

SED contra, Potest esse intentio bona, & voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, & voluntas minus bona.

RESPONDEO dicendum, quod circa actum, & intentionem finis duplex quantitas potest considerari. Vna ex parte obiecti, quia vult maius bonum, vel

agit.

agit. Alia ex intensione actus, quia intense vult, vel agit quod est maius ex parte agentis. Si igitur loquamur de quantitate vtriusque quantum ad obiectum manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest dupliciter. Vno modo, quia obiectum, quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi: sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo propter impedimenta, quæ superuenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra remouere: puta aliquis intendit ire vsque Romam, & occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus volũtatis non est, nisi vno modo: quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento: & sic voluntas, quæ fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio eius: propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, in quantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum, vt finem: licet illud, per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono. Si vero consideretur quantitas intentionis & actus, secundum intensionem vtriusque: sic intensio intentionis redundat in actum interiorem & exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad vtrumque, vt ex supradictis patet †: licet materialiter intentione recta existente intensa, possit esse actus interior vel exterior, non ita intensus materialiter loquendo. Puta, cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem: tamen hoc ipsum, quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem, vt obiectum. Puta, cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari: & tamen non propter hoc intense vult, vel operatur: quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris, vel exterioris, vt dictum est *. Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur: quia quantitas meriti consistit in intensione actus, vt infra dicetur *.

q. 12. a. 4. in isto ar. q. 114. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod glossa illa loquitur, quantum ad reputationem Dei, qui præcipue considerat intentionem finis. Vnde alia glossa dicit ibidem, quod thesaurus cordis, intensio est, ex qua Deus iudicat opera: bonitas enim intentionis, vt dictum est*, redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonę voluntatis. Vnde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis. Et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate: vt dictum est*.

ar. 7. ad 2. & 3. 123. 1. d. 48. art. 1. & ver q. 23. & 7. cor.

Art. 9. *Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem diuinam?*

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis diuinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati diuinæ: vt patet per id quod dicitur Isa. 55. Sicut exaltantur cœli à terra: ita exaltatæ sunt viæ meæ à viis vestris, & cogitationes meæ à cogitationibus vestris. Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad diuinam voluntatem, sequeretur, quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam. Quod est inconueniens.

¶ 2. Præterea, Sicut voluntas nostra deriuatur à voluntate diuina: ita scientia nostra deriuatur à scientia diuina. Sed non requiritur ad scientiam nostram, quod sit cõformis scientiæ diuinæ. Multa enim Deus scit quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit cõformis voluntati diuinæ.

¶ 3. Præterea, Voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni diuinæ. Ergo nec voluntas voluntati.

Et habetur concione prima in Ps 32. super illud: rectos decet collaudatio, 110, t. 8.

SED contra est, quod dicitur Matth. 26. Non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Quod dicit, quia rectum vult esse hominem, & ad Deum dirigi: vt Aug. dicit in Enchir. * Rectitudo autem voluntatis est bonitas eius. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem diuinam.

*† ar. 7. *q. 1. ar. 8*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est †, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem vltimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, vt supra dictum est *. Requiritur

ritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum. Hoc autem bonum primo quidem, & per se comparatur ad voluntatem diuinam, vt obiectum proprium eius: illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura & ratio omnium quæ sunt illius generis. Vnumquodque autem rectum & bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati diuinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest cõformari voluntati diuinæ per æquiparantiam, sed per imitationem. Et similiter conformatur scientia hominis scientiæ diuinæ, in quantum cognoscit verum: & actio hominis actioni diuinæ, in quantum est agenti conueniens. Et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam. Vnde patet solutio ad secundum & ad tertium argumentum.

Art. 10. *Vtrum necessarium sit voluntatem humanã conformari voluntati diuinæ in volito, ad hoc quod sit bona?* 124.

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod voluntas hominis non debeat semper conformari diuinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus: bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Sed quid Deus velit, ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas diuinæ voluntati conformari in volito.

inf. q. 39. ar. 2. ad 2. & 2. 2. q. 104. ar. 4. ad 3. & 1. d. 48. a. 3. & 4. & veri. q. 23. ar. 7. & 8. & opusc. 9. q. 87.

¶ 2. Præterea, Deus vult damnare aliquem quem præscit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam diuinæ voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem: quod est inconueniens.

¶ 3. Præterea Nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem: puta cum Deus vult mori patrem alicuius: si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati diuinæ in volito.

SED contra, Quia super illud Psal. 32. Rectos decet collaudatio, dicit gloss. * Rectum cor habet qui vult quod Deus vult. Sed quilibet tenetur habere rectũ cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

Aug. concion. 1. de 1. par. Psal. 32. tom. 8.

¶ 2. Præterea, Forma voluntatis est ex obiecto sicut & cuiuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati diuinæ, requiritur quod teneatur conformari in volito.

¶ 3. Præterea, Repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diuersa volunt. Sed quicunque habet voluntatem repugnantem diuinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati diuinæ in volito, habet malam voluntatem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex prædictis patet *, voluntas fertur in suum obiectum secundum quod à ratione proponitur. Contingit autem aliquid à ratione considerari diuersimode: ita quod sub vna ratione est bonum, & secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicuius velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona. Et voluntas alterius si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut iudex habet bonam voluntatem dum vult occisionem latronis, quia iusta est: voluntas autem alterius, puta vxoris vel filij, qui vult non occidi ipsum in quantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis, vel intellectus; secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc & voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito. Nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia: & ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem: vxor autem latronis considerare habet bonum priuatum familiæ, & secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius vniuersi est id, quod est apprehensum à Deo, qui est vniuersi factor & gubernator. Vnde quicquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas quæ est bonum totius vniuersi. Apprehensio autem creaturæ, secundum suam naturam est alicuius boni particularis proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem vniuersalem, aut è conuerso, vt dictum est *. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus nō vult secundum rationem vniuersalem: aut è cōuerso. Et inde est etiam quod possunt diuersæ voluntates diuersorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diuersis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem. Cum etiam

Margin notes: * Art. 5. * In isto art.

etiã naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius: ex fine autem sumitur, quasi formalis ratio volendi illud, quod ad finem ordinatur. Vnde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune diuinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari diuinæ voluntati in volito formaliter: tenetur enim velle bonum diuinum & commune: sed non materialiter, ratione iam dicta *. Sed tamen quantum ad vtrumq;, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati diuinę: quia secundum quod conformatur voluntati diuinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine vltimo. Secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei, habet res à Deo sicut à causa effectiua. Vnde consueuit dici, quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati diuinæ: quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Est & alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, vt scilicet homo velit aliquid ex charitate, sicut Deus vult: & ista etiam conformitas reducitur ad cōformitatem formalem quæ attenditur ex ordine ad vltimum finem: quod est proprium obiectum charitatis.

in istomet art.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum diuinum, secundum rationem communem quale sit, scire possumus. Scimus enim, quod Deus quicquid vult, vult sub ratione boni: & ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati diuinæ, quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit. & quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram diuinæ voluntati: in statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult. Et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis, nec mortem alicuius in quantum est mors: quia ipse vult omnes homines saluos fieri. Sed vult ista sub ratione iustitiæ: vnde sufficit circa talia quod homo velit iustitiam Dei & ordinem naturæ seruari: Vnde patet solutio. Ad Tertium:

Ad primum vero, quod in contrarium obiiciebatur,

batur, dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati diuinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam: quia voluntas principalius fertur in finem, quã in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species & forma actus magis attenditur secundum rationem obiecti, quam secundum id quod est materiale in obiecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diuersa volunt non secundum eamdem rationem. Sed si sub vna ratione esset aliquid ab vno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum. Quod tamen non est in proposito.

QVAESTIO XX.

De bonitate & malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de bonitate & malitia quantum ad exteriores actus.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum bonitas & malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori?

¶ Secundo, vtrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis?

¶ Tertio, vtrum sit eadem bonitas vel malitia interioris & exterioris actus?

¶ Quarto, vtrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem?

¶ Quinto, vtrum euentus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem?

¶ Sexto, vtrum idem actus exterior possit esse bonus & malus?

Art. 1. *Vtrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod bonum & malum per prius consistat in actu exteriori, quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex obiecto: vt supra dictum est*. Sed actus exterior est obiectum interioris actus voluntatis. Dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo malum & bonum per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

q. 19. a. 1

¶ 2. Præterea, Bonum per prius conuenit fini: quia ea quæ sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, vt supra dictum est*. Actus autem alterius potentiæ potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiæ alterius, quam in actu voluntatis.

q. 1. ar. 1. ad 2.

¶ 3. Præ-

¶ 3. Præterea, Actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, vt supra dictum est *. Sed id quod est formale, est posterius: nam forma aduenit materiæ. Ergo per prius est bonum & malum in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

q. 8. a. 6.

SED contra est, quod August. dicit in lib. retract. * quod voluntas est, qua peccatur & recte viuitur. Ergo bonum & malum morale per prius consistit in voluntate.

li. 1. retract. c. 9. circa medium, t. 1.

RESPONDEO dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Vno modo, secundum genus suum, & secundum circumstantias in ipsis consideratas: sicut dare eleemosynam seruatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem: sicut dare eleemosynā propter inanem gloriam, dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est, quod ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius inuenitur in actu voluntatis, & ex eo deriuatur ad actum exteriorem: bonitas autem vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitā materiam & debitas circumstantias, non deriuatur à voluntate, sed magis à ratione. Vnde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione, & apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus volūtatis. Sed si cōsideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatē voluntatis, quę est principium eius.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est obiectum voluntatis, in quantum proponitur voluntati à ratione, vt quoddam bonum apprehensum, & ordinatum per rationem: & sic est bonū prius quam actus volūtatis. In quantū verò cōsistit in executione operis est effectus voluntatis, & sequitur voluntatē.

Ad secundum dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum, quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura: sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actū exteriorem, sicut causa efficiens. Vnde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

126

Art. 2. *Vtrum tota bonitas & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod tota bonitas & malitia actus exterioris dependeat

ex

ex voluntate. Dicitur enim Matth. 7. Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos: Per arborem autem intelligitur voluntas, & per fructum opus, secundum glos. * Ergo non potest esse, quod voluntas interior sit bona, & actus exterior sit malus; aut è conuerso.

Est Aug. li. 1. cont. Iul. c. 8. ante medium. t. 7.

¶ 2. Præterea, August. dicit in lib. Retractationum *, quod non nisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu. Et ideo tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

** lib. 1. retract. c. 9. circa med. t. 1.*

¶ 3. Præterea. Bonum & malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiæ moralis actus. Differentiæ autem per se diuidunt genus, secundum Philosophum in 8. Metaph. * Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius: videtur, quod bonum & malum accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

te. 4. t3, 3.

SED contra est, quod August. dicit in lib. contra mendacium *, quod quædam sunt, quæ nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri.

** c. 7. parum ante medium to. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est †, in exteriori actu potest considerari duplex bonitas, vel malitia. Vna secundum debitam materiam & circumstantias. Alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quæ est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione: & ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.

† art. præc.

Est autem considerandum, quod sicut supra dictum est *, ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit vnus singularis defectus: ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit vnum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona & ex obiecto proprio, & ex fine: consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc, quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis, quæ est ex intensione finis. Sed si voluntas sit mala siue ex intentione finis, siue ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum,

** q. præce. ar. 6. & 7*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona, provt significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem, & ex actu volito, & ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod voluntarium dicitur

non

non solum actus voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout à voluntate procedunt & ratione. Et ideo circa vtrosq; actus potest esse differentia boni & mali.

Art. 3. *Vtrum bonitas & malitia sit eadem exterioris & interioris actus?* 127

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis, & exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiua, vel appetitiua. Actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Vbi autem sunt diuersa principia actionis, ibi sunt diuersi actus. Actus autem est subiectum bonitatis, vel malitiæ. Non potest autem esse idem accidens in diuersis subiectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris & exterioris actus. *inf. ar. 4. ad 2.*

¶ 2. Præterea, Virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: vt dicitur in 2. Eth.* Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, & alia virtus moralis in potentia imperata, vt patet in principio 2. Ethic. Ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis: & alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentię imperatæ. *lib. 2. eth. c. 6 in pr. tom. 5.* *lib. 2. eth. ca. 1. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Causa & effectus idem esse non possunt. Nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut è conuerso: vt dictum est * Ergo non potest esse eadem bonitas vtriusque. *art. 1. & 2. huius q. & q. 18. a. 6.*

SED contra est, quod supra ostensum est †, quod actus voluntatis se habet vt formale ad actum exteriorem. Ex formali autem & materiali fit vnum. Ergo est vna bonitas actus interioris & exterioris. †*q. 18. ar. 6.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, Actus interior voluntatis, & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt vnus actus. Contingit autem quandoque actum, qui est vnus subiecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiæ: & quandoque vnam tantum. Sic ergo dicendum, quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus & exterioris, quandoque alia & alia. Sicut enim dictum est, * prædictæ duæ bonitates, vel malitiæ, scilicet interioris & exterioris actus, adinuicem ordinantur. Contingit autem in his, quæ ad aliud ordinatur, quod aliquid est bonum ex hoc solum, quod ad aliud ordinatur: sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanatiua. Vnde non est alia bonitas sanitatis & potionis, sed vna & eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud *q. 17. ar. 4. & q. 18 art. 6.* *q. 18. a. 6.*

bonum:

bonum: sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc, quod est sanatiua. Sic ergo dicendum, quod quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem: tunc est omnino eadem bonitas & malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem; & actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam, secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantiam: tunc bonitas exterioris actus est vna: & bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia: ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, & bonitas materiæ & circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam dictum est *.

art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod actus interior & exterior sunt diuersi, secundum genus naturæ: sed tamen ex eis sic diuersis constituitur vnum in genere moris, vt supra dictum est *.

q. 17. a. 4.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in 6. Eth.* Virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines: prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem, & propter hoc requiruntur diuersæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem, quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

c. 1. in fi. to. 5.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid ex vno deriuatur in alterum, sicut ex causa agente vniuoca; tunc aliud est, quod est in vtroque. Sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, & calor calefacti: licet idem specie. Sed quando aliquid deriuatur ab vno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum vnum numero: sicut à sano quod est in corpore animalis, deriuatur sanum ad medicinam & vrinam: nec alia sanitas est medicinæ & vrinæ, quam sanitas animalis, quam medicina facit, & vrina significat. Et hoc modo à bonitate voluntatis deriuatur bonitas actus exterioris, & è conuerso, scilicet secundum ordinem vnius ad alterum.

128 inf. q. 114. ar. 3. cor. Et 2. 2. q. 76. ar. 4. ad 2. & 2. d. 40. ar. 3. et ma. q. 2. ar. 2. ad 8.

Art. 4 *Vtrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysost. super Matth.* Voluntas est, quæ aut remuneratur pro bono: aut condemnatur pro malo. Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se,

** ex hom. 19. in Mat. aliquantulum à prin. to. 2*

se, vt sciat quomodo iudicet: sed propter alios, vt omnes intelligant, quia iustus est Deus. Sed malum vel bonum magis est æstimandum, secundum iudicium Dei, quam secundum iudicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

¶ 2. Præterea, Vna & eadem est bonitas interioris & exterioris actus, vt dictum est †. Sed augmentum fit per additionem vnius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate, vel malitia super actum interiorem. ar. præc.

¶ 3. Præterea, Tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem diuinam: quia tota deriuatur à bonitate diuina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota deriuatur ex bonitate actus interioris: quandoque autem è conuerso, vt dictum est *. Non ergo vnum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum. ar. præc.

SED contra, Omne agens intendit consequi bonum, & vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia: frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit à malo opere. Quod est inconueniens.

RESPONDEO dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate finis: tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem: nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Vno modo secundum numerum: puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, & tunc quidem non facit: postmodum autem vult & facit, duplicatur actus voluntatis: & sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo, quantum ad extensionem: puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, & propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat: manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo, & secundum hoc est peior vel melior. Tertio, secundum intensionem: sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem, quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel peior.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam & debitas circumstantias: sic comparatur ad voluntatem vt terminus

&

& finis. Et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc, quod consequitur finem vel attingit terminum. Vnde non est perfecta voluntas nisi sit talis, quę opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit voluntate existente perfecta vt operaretur si posset, defectus perfectionis, quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarium. Involuntarium autem sicut non meretur pœnam, vel præmium in operādo bonum aut malum: ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna, si homo inuoluntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrys. loquitur quando voluntas hominis est consummata, & non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris, quam habet à bonitate finis. Sed bonitas actus exterioris, quam habet à materia & circunstantiis, est alia à bonitate voluntatis, quæ est ex fine. Non autem alia à bonitate voluntatis, quam habet ex ipso actu volito: sed comparatur ad ipsam, vt ratio & causa eius, sicut supra dictum est*. Et per hoc etiam patet solutio ad Tertium.

art. 1.

129 Art. 5. *Utrum euentus sequens, aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum?*

inf. q. 73. art. 8. et mal. q. 1. art. 3. ad 15. & q. 3. art. 10. ad 5.

** lib. 2. c. 6. in prin. tom. 5.*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod euentus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexistit in causa. Sed euentus consequuntur actus, sicut effectus causas. Ergo virtute præexistunt in actibus. Sed vnumquodque secundum suam virtutem iudicatur bonum vel malum: nam virtus est, quæ bonum facit habentem, vt dicitur in 2. Ethic. * Ergo euentus addunt aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

¶ 2. Præterea bona quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione doctoris. Sed huiusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, vt patet per id quod dicitur Philipp. 4. Fratres mei charissimi & desideratissimi, gaudium meum, & corona mea. Ergo euentus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

¶ 3. Præterea, Pœna non additur nisi crescente culpa: vnde dicitur Deuter. 25. Pro mensura peccati erit & plagarum modus. Sed ex euentu sequente additur ad pœnam. Dicitur enim Exod. 21. quod si bos fuerit cornupeta ab heri & nudiustertius, & contestati sunt dominum eius, nec reclusit eum, occideritque

virum

im aut mulierem: & bos lapidibus obruetur, & ninum illius occident. Non autem occideretur os non occidisset hominem, etiam non reclusus. o euentus sequens addit ad bonitatem vel mali- n actus.

¶ 4. Præterea, si aliquis ingerat causam mortis, cutiendo, vel sententiam dando, & mors non se- itur, nō contrahitur irregularitas. Contraheretur em si mors sequeretur. Ergo euentus sequens ad- ad bonitatem vel malitiam actus.

SED contra, Euentus sequens non facit actum lum, qui erat bonus; nec bonum, qui erat malus. ta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille ab- .tur ad peccatum, nihil deperit ei, qui eleemosy- m facit. Et similiter si aliquis patienter ferat iniu- m sibi factam, non propter hoc excusatur ille, qui it. Ergo euentus sequens non addit ad bonitatem l malitiam actus.

RESPONDEO dicendum, quod euentus sequens, t est præcogitatus, aut non. Si est præcogitatus, anifestum est quod addit ad bonitatem vel mali- im actus. Cum enim aliquis cogitans, quod ex ope- suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc di- ittit: ex hoc apparet voluntas eius esse magis inor- nata. Si autem euentus sequens non sit præcogita- is tunc distinguendum est: quia si per se sequitur ex li actu, & vt in pluribus, secundum hoc euentus quens addit ad bonitatem vel malitiam actus. Ma- ifestum est enim meliorem actum esse ex suo gene- e, ex quo possunt plura bona sequi, & peiorem, ex uo nata sunt plura mala sequi. Si vero per acci- ens, & vt in paucioribus, tunc euentus sequens non ddit ab bonitatem, vel ad malitiam actus. Non enim latur iudicium de re aliqua, secundum illud quod st per accidens, sed solum secundum illud quod st per se.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus causæ xistimatur secundum effectus per se, non autem se- cundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona quæ audito- res faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris, sicut effectus per se: vnde redundant ad præmium prædicatoris; & præcipue quando sunt præintenta.

Ad tertium dicendum, quod euentus ille, pro quo illi pœna infligenda mandatur, & per se sequitur ex tali causa, & iterum ponitur vt præcogitatus: & ideo imputantur ad pœnam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet

si irre

si irregularitas sequeretur culpam. Non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

130 Art. 6. *Vtrum idem actus exterior posit esse bonus & malus?*

inf. q. 72. ar. 6. c. Et 2. 2. q. 99. art. 2. ad 2. & ar 3 ad 2. Et 2 d. 40. art. 4. & mal. q. 2. ar. 4. Et v:r. q. 1. ar. 4. c. & q. 2. ar. 1. cor. * lib. 5. Phys. text 39. & 40. to. 2. † lib. 3 Phys. tex. 14. 20. 21. to. 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod vnus actus posfit esse bonus & malus. Motus enim est vnus, qui est continuus, vt dicitur in 5. Physicor.* Sed vnus motus continuus potest esse bonus & malus: puta si aliquis continue ad Ecclesiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo seruire. Ergo vnus actus potest esse bonus & malus.

¶ 2, Præterea, Secundum Philosophum in 3. Physicor. † Actio & passio sunt vnus actus. Sed potest esse passio bona, sicut Christi; & actio mala, sicut Iudæorum. Ergo vnus actus potest esse bonus & malus.

¶ 3, Præterea, Cum seruus sit quasi instrumentum domini, actio serui est actio domini: sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere, quod actio serui procedat ex bona voluntate domini, & sic sit bona: & ex voluntate mala serui, & sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus & malus.

SED contra, Contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum & malum sunt contraria. Ergo vnus actus non potest esse bonus & malus.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse vnum, secundum quod est in vno genere; & esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus: sicut superficies continua est vna secundum quod consideratur in genere quantitatis, tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, & partim nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse vnum, secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est vnus, secundum quod refertur ad genus moris: sicut & è conuerso, vt dictum est.* Ambulatio enim continua est vnus actus secundum genus naturæ: potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium. Si ergo accipiatur vnus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quod sit bonus & malus bonitate & malitia morali: si tamen sit vnus vnitate naturæ, & non vnitate moris, potest esse bonus & malus.

*art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diuersa intentione, licet sit vnus

; vnitate naturæ, non est tamen vnus vnitate
is.
d secundum dicendum, quod actio & passio per-
nt ad genus moris, in quantum habent rationem
ntarij. Et ideo secundum quod diuersa volunta-
icuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo mo-
er, & potest ex vna parte inesse bonum, & ex
malum.
d tertium dicendum, quod actus serui, in quan-
procedit ex voluntate serui, non est actus domi-
sed solum in quantum procedit ex mandato do-
i. Vnde sic non facit ipsum malum mala voluntas
ii.

QVAESTIO XXI.

iis quæ consequuntur actus humanos in bonitate, vel malitia, in quatuor articulos diuisa

DEinde considerandum est de his, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

Primo, vtrum actus humanus in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati?

Secundo, vtrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis?

Tertio, vtrum habeat rationem meriti vel demeriti?

Quarto, vtrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum?

1. *Vtrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati?* 131

D primum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus in quantum est bonus vel malus, non eat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata n sunt monstra in natura; vt dicitur in 2. Phys. * nstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res eratæ præter ordinem naturæ. Ea autem quæ secundum artem & rationem, imitantur ea quæ secundum naturam, vt ibidem dicitur. Ergo actus oc, quod est inordinatus & malus, non habet raem peccati?

Mal. q. 2. ar. 2. ad 3.
te. 82. t. 2.

2. Præterea, Peccatum vt dicitur in 2. Phyr. * accidit in natura & arte, cum non perueniad finem intentum à natura vel arte. Sed bonitas malitia actus humani maximè consistit in inione finis, & eius prosecutione. Ergo videtur, quod

te. 82. t. 2.

quod malitia actus non inducat rationem peccati.

¶ 3. Præterea, Si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod vbicumque esset malum, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum: nam pœna licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

SED con ra, Bonitas actus humani, vt supra ostensum est *, principaliter dependet à lege æterna: & per consequens malitia eius in hoc consistit, quod discordat à lege æterna. Sed hoc facit rationem peccati. Dicit enim Aug. 22. contra Faustum *, quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Ergo actus humanus ex hoc, quod est malus, habet rationem peccati.

q. 19. a. 4.

li. 22. contra Faustum c. 27 in prin. tom. 6.

RESPONDEO dicendum, quod malum in plus est quam peccatum, sicut & bonum in plus est, quam rectum: quælibet enim priuatio boni in quocumque constituit rationem mali. Sed peccatum propriè consistit in actu, qui agitur propter finem aliquem, cum non habeat debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem, secundum aliquam regulam mensuratur: quæ quidem regula in his, quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit à virtute naturali, secundum naturalem inclinationem in finem, tunc seruatur rectitudo in actu: quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine actiui principij ad finem. Quando autem à rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex æterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis & legis æternæ, tunc actus est rectus: quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis *, quod omnis actus voluntarius est malus, per hoc quod recedit ab ordine rationis & legis æternæ, & omnis actus bonus concordat rationi & legi æternæ. Vnde sequitur quod actus humanus ex hoc, quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

quæst. 19.

Ad primum ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, in quantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente.

Ad secundum dicendum, quod duplex est finis, scilicet vltimus, & propinquus. In peccato autem naturæ

turæ deficit quidē actus à fine vltimo, qui est perfe-ctio generati, non autem deficit à quocunque fine proximo: operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, semper est defectus ab vltimo fine intento: quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est vltimus finis: licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit, & consequitur. Vnde etiam cum ipsa intensio huius finis ordinetur ad finem vltimum, in ipsa intensione huiusmodi finis potest inueniri ratio rectitudinis & peccati.

Ad tertium dicendum, quod vnumquodque ordinatur ad finē per actum suum. Et ideo ratio peccati, quæ consistit in deuiatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu. Sed pœna respicit personam peccantem: vt in primo dictum est* p.p. q.48

Art. 2. *Vtrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis, vel culpabilis?* 132

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus ex hoc quod est bonus, vel malus, non habet rationem laudabilis, vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his, quæ aguntur à natura, vt dicitur in 2. Physic. * Sed tamen ea quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia, nec culpabilia: vt dicitur in 3. Ethic. †Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, vel peccatum, non habet rationem culpæ: & per consequens nec ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis. 3. dis. 24. ar. 1. q. 2. o. & 4. di. 16. q. 3. ar. 2. q. 1. ad 1 & q. 6. ar. 2. ad. 3. & mal. q. 2. a. 2. ad 3.

¶ 2. Præterea, Sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita & in actibus artis; quia vt dicitur in 2. Phys. * peccat Grammaticus non recte scribens & Medicus non recte dans potionem. Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum facit: quia ad industriam artificis pertinet, quod possit & bonum opus facere, & malum cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis. * tex. 82. 83. 84. † t. 5. to. 5. tex. 82. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Dion. dicit in 4. cap. de diu. nom. * quod malum est infirmum, & impotens. Sed infirmitas, vel impotentia, vel tollit, vel diminuit rationem culpæ. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus. * p. 4. à me. dio.

SED contra est quod Philosophus dicit, quod laudabilia sunt virtutum opera: vituperabilia autem, vel culpabilia opera contraria. Sed actus boni sunt actus virtutis: quia virtus est quæ bonum facit habentem & opus eius bonum reddit, vt dicitur in 2. Eth. * Vn- cap. 6. in prin. to. 5.

de actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis, vel culpabilis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari, vel culpari, quam imputari alicui malitiam, vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, vt ex supradictis patet *. Vnde relinquitur, quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis, vel culpæ: in quibus idem est malum, peccatum, & culpa.

q. 1. ar. 1 & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad vnum. Et ideo licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum, quod ratio aliter se habet in artificialibus, & aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ: finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum enim peccatum sit per deuiationem ab ordine ad finem, vt dictum est *, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Vno modo per deuiationem à fine particulari intento ab artifice: & hoc peccatum erit proprium arti: Puta si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum; vel intendens malum, faciat bonum. Alio modo per deuiationem à fine communi humanæ vitæ: & hoc modo dicetur peccare, etiam si intendat facere malum opus, & faciat per hoc vt alius decipiatur. Sed hoc peccatum non est proprium artificis, in quantum artifex, sed in quantum homo est. Vnde ex primo peccato culpatur artifex in quantum artifex: sed ex secundo culpatur homo in quantum homo. Sed in moralibus, vbi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum & malum attenditur per deuiationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ. Et ideo culpatur ex tali peccato homo, & in quantum est homo, & in quantum moralis est. Vnde Philos. dicit in 6. Eth. * quod in arte volens peccans est eligibilior: circa prudentiam autem minus: sicut & in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiua.

art. 1.

ca. 5. circ. fin. to. 5.

Ad

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas, quæ est in malis voluntariis, subiacet potestati hominis: & ideo nec tollit, nec diminuit rationem culpæ.

Art. 3. Vtrum actus humanus in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti? 133

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod actus humanus non habeat rationem meriti, vel demeriti, propter suam bonitatem, vel malitiam. Meritum enim & demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni, vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus, vel malus, habet rationem meriti, vel demeriti.

2. dist. 40. a 5. & 4. di. 16. q. 3 ar. 1. q. 1. ad 1 & mal. q. 2. ar. 2. ad 3.

¶ 2. Præterea, Nullus meretur pœnam, vel præmium ex hoc quod disponit, vt vult de eo, cuius est dominus: sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc, quod bene, vel male disponit de suo actu, non meretur pœnam, vel præmium.

¶ 3. Præterea, Ex hoc, quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur, vt ei bene fiat ab alio: & eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, & perfectio agentis: actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

SED contra est, quod dicitur Isaiæ 3. Dicite iusto, quoniam bene, quoniam fructum adinuentionum suarum comedet. Væ impio in malum; retributio enim manuum eius fiet ei.

RESPONDEO dicendum, quod meritum & demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum, vel nocumentum alterius. Est autem considerandum, quod vnusquisque in aliqua societate viuēs, est aliquo modo pars, & membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum, vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum, vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti, vel demeriti. Vno modo secundum quod debetur ei retributio à singulari persona, quam iuuat, vel offendit. Alio modo secundum quod debetur ei retributio à toto collegio. Quando vero aliquis ordi-

nat actum suum directe in bonum, vel malum totius collegij, debetur ei retributio. Primo quidem & principaliter à toto collegio, secundario vero ab omnibus collegij partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium, vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegij: licet non debeatur ei retributio in quantum est bonum, vel malum singularis personæ quæ est eadem agenti, nisi forte à seipso secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet, quod actus bonus, vel malus habet rationem laudabilis, vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis: rationem vero rectitudinis & peccati, secundum ordinem ad finem: rationem vero meriti & demeriti, secundum retributionem iustitiæ ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque actus hominis boni vel mali, etsi non ordinantur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum, vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo qui habet dominium sui actus, ipse etiam in quantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars, meretur aliquid vel demeretur, in quantum actus suos bene vel male disponit: sicut etiam si alia sua de quibus communitati seruire debet, bene vel male dispensat,

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum bonum vel malum, quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem: vt dictum est *.

In corp. art.

134 Art. 4. *Vtrum actus humanus in quantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum?*

Et Heb. 6. lect. 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod actus hominis bonus vel malus, non habeat rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad Deum. Quia, vt dictum est *, meritum, & demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus, vel damni ad alterum illati. Sed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquem profectum, vel damnum ipsius Dei. Dicitur enim Iob. 35. Si peccaueris, quid ei nocebis? porro si iuste egeris, quid donabis ei? Ergo actus hominis bonus, vel malus non habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

art. 3.

¶ 2. Præterea, Instrumentum nihil meretur, vel demeretur apud eum, qui vtitur instrumento. Quia tota actio instrumenti est vtentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum diuinæ virtutis principaliter

ter ipsum mouentis. Vnde dicitur Isa. 10. Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea? aut exaltabitur serra cōtra eum à quo trahitur? Vbi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo bene agendo, vel male, non meretur, vel demeretur apud Deum.

¶ 3. Præterea, Actus humanus habet rationem meriti, vel demeriti, in quantum ordinatur ad alterum. Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni, vel mali habent rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

SED contra est, quod dicitur Ecclesi. vlt. Cuncta quæ fiunt, adducet Deus in iudicium, siue bonum, siue malum. Sed iudicium importat retributionem, respectu cuius, meritum, vel demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, actus alicuius hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius, vel ratione communitatis. Vtroque autem modo actus nostri boni, vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est vltimus hominis finis. Est autem debitum, vt ad finem vltimum omnes actus referantur, vt supra habitum est *. Vnde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non seruat honorem Dei, qui vltimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis vniuersi: quia in qualibet communicatione, ille qui regit communitatem, præcipue habet curam boni communis: vnde ad eum pertinet retribuere pro his, quæ bene, vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator, & rector totius vniuersi, sicut in primo habitum est *: & specialiter rationalium creaturarum. Vnde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad ipsum: alioquin sequeretur, quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

artic. 3. *q. 19. art. 10.* *q. 103. art. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod per actum hominis, Deo secundum se nihil potest accrescere, vel deperire. Sed tamen homo quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum seruat vel non seruat ordinem, quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum, quod homo sic mouetur à Deo, vt instrumentum: quod tamen non excludit quin moueat seipsum per liberum arbitrium, vt ex supradictis patet *. Et ideo per suum actum meretur, vel demeretur apud Deum.

q. 1. a. 4.

Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, & secundum omnia sua. Et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius, vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam: sed totum quod homo est, & quod potest & habet, ordinandum est ad Deum. Et ideo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

QVAESTIO XXII.

De subiecto passionum animæ, in tres articulos diuisa.

POst hoc considerandum est de passionibus animæ.

¶ Et primo, in generali. Secundo, in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas consideranda. Primo quidem de subiecto earum. Secundo, de differentia earum. Tertio, de comparatione earum adinuicem. Quarto, de malitia, & bonitate ipsarum.

CIRCA primum quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum aliqua passio sit in anima?

¶ Secundo, vtrum magis in parte appetitiua, quam in apprehensiua?

¶ Tertio, vtrum magis sit in appetitu sensitiuo, quam intellectiuo, qui dicitur voluntas?

125. Art. I. *Vtrum aliqua passio sit in anima?*

3. dist. 15. q. 2. ar. 1. & veri. q. 26. ar. 1. & 2. cor. AD primum sic proceditur. Videtur, quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiæ. Sed anima non est composita ex materia, & forma, vt in primo * habitum est. Ergo nulla passio est in anima.

** q. 75. ar. 5.* ¶ 2. Præterea, Passio est motus, vt dicitur in 3. † Physic. Sed anima non mouetur, vt probatur in 1. de anima. Ergo passio non est in anima.

† tex. 19. 20. 21. & seq. ¶ 3. Præterea, Passio est via in corruptionem. Nam omnis passio magis facta abiicit à substantia, vt dicitur in lib. * Topic. Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

** li. 6. c. 2. inter pri. & med.* SED contra est, quod Apostolus dicit ad Romanos 7. Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris. Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo & passiones, quæ dicuntur peccatorum, sunt in anima.

RESPONDEO dicendum, quod pati dicitur tripliciter. Vno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur à re: sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur: hoc autem

magis

magis est perfici quam pati. Alio modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id, quod non est conueniens rei: sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, ægritudine abiecta. Alio modo quando è conuerso contingit: sicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas sanitate abiecta: & hic est propriissimus modus passionis; nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem: quod autem recedit ab eo, quod est sibi conueniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in primo * de generatione dicitur, quod quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, & corruptio secũdum quid: è conuerso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur. Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum, dicitur quod sentire, & intelligere est quoddam pati. Passio autem cum abiectione, non est nisi secundum transmutationem corporalem. Vnde passio proprie dicta non potest competere animæ, nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diuersitas: nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius: vnde tristitia magis proprie est passio, quam lætitia.

tex. 18. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod pati secundum quod est cum abiectione, & trãsmutatione, proprium est materiæ: vnde non inuenitur, nisi in compositis ex materia, & forma. Sed pati prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia. Anima autem etsi non sit composita ex materia, & forma, habet tamen aliquid potentialitatis secundum quam conuenit sibi recipere & pati: secundum quod intelligere pati est, vt dicitur in 3. de * anima.

Ad secundum dicendum, quod pati & moueri, etsi non conueniat animæ per se, conuenit tamen ei per accidens, vt in 1. de anima † dicitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de passione, quæ est cum transmutatione ad deterius. Et huiusmodi passio animæ conuenire non potest, nisi per accidens: per se autem conuenit composito quod est corruptibile.

** tex. 12. to. 2.*
† tex. 63. to. 2.
1 5 6 inf. q. 41. ar. 1. cor. & 3. qu. 15. ar. 4. cor. & veri. q. 26. a. 3. cor. & ad 18. & di. 2 l. 5. co. 1. & 2. ethi. lc. 5. co. 1. fi. & 1. Pe. le. 2. co. 3.

Art. 2. *Vtrum passio magis sit in parte appetitiua, quam in apprehensiua?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod passio magis sit in parte animæ apprehensiua, quam

in parte appetitiua. Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum, quæ sunt
tex. 4. tom. 3. in genere illo, & causa aliorum, vt dicitur in 2.* Metaph. Sed passio prius inuenitur in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua. Non enim patitur pars appetitiua, nisi passione præcedente in parte apprehensiua. Ergo passio est magis in parte apprehensiua, quam in parte appetitiua.

¶ 2. Præterea, Quod est magis actiuum, videtur esse minus passiuum: actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiua est magis actiua quam pars apprehensiua. Ergo videtur, quod in parte apprehensiua magis sit passio.

¶ 3. Præterea, Sicut appetitus sensitiuus est virtus in organo corporali, ita & vis apprehensiua sensitiua. Sed passio animæ fit proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiua sensitiua, quam in apprehensiua sensitiua.

cap. 4. in prin. to. 5. SED contra est quod Aug. dicit in 9. de * ciuitate Dei, quod motus animi, quos Græci pathos; nostri autem, sicut Cicero, perturbationes; quidam affectiones vel affectus; quidam vero, sicut in Græco habetur expressius, passiones vocant. Ex quo patet quod passiones animæ sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitiuam, & non apprehensiuam. Ergo & passiones magis sunt in appetitiua, quam in apprehensiua.

Ar. prac. RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est*, nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autē trahitur anima ad rem per vim appetitiuam, quam per vim apprehensiuam. Nam per vim appetitiuam anima habet ordinem ad ipsas res prout in seipsis sunt. Vnde
te. 8. t. 3. Philos. dicit. * in 6. Metaph. quod bonum, & malum, quæ sunt obiecta appetitiuæ potentiæ, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiua non trahitur ad rem secundum quod in seipsa est, sed cognoscit eam secundum intensionem rei, quam in se habet, vel recipit
te. 8. t. 3. secundum proprium modum. Vnde & ibidem * dicitur, quod verum & falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Vnde patet, quod ratio passionis magis inuenitur in parte appetitiua, quam in parte apprehensiua.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio è conuerso se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, & in his quæ pertinent ad effectum. Nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intentio per accessum

cessum ad vnum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his, quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum à perfecto: quia in hoc ratio priuationis, & deffectus consistit. Et ideo quanto minus recedit à primo, tanto est minus intensum: & propter hoc in principio semper inuenitur paruus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet; quia est alicuius, secundum quod est in potentia. Vnde in his quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, inuenitur parum de ratione potentiæ, & passionis: in aliis autem consequenter plus. Et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensiua, inuenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiua dicitur esse magis actiua: quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso, ex quo habet quod sit magis passiua, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa: per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum, quod sicut in primo * dictum est, dupliciter organum animæ potest transmutari. Vno modo transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei. Et hoc per se inuenitur in actu apprehensiuæ virtutis sensitiuæ: sicut oculus immutatur à visibili: non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem & alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem: puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur. Et huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensiuæ virtutis sensitiuæ: puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissoluitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitiui per se ordinatur huiusmodi transmutatio. Vnde in diffinitione motuum appetitiuæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi: sicut dicitur, quod ira est accensio sanguinis circa cor. Vnde patet quod ratio passionis magis inuenitur in actu sensitiuæ virtutis appetitiuæ, quam in actu sensitiuæ virtutis apprehensiuæ, licet vtraque sit actus organi corporalis.

* p. p. q. 7[illegible] art. 3.

137 *Art. 3. Vtrum passio sit magis in appetitu sensitiuo, quam intellectiuo, qui dicitur voluntas?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod passio non magis sit in appetitu sensitiuo, quam in appetitu intellectiuo. Dicit enim* Dion. 2. cap. de diu. nomin. quod Hierothæus ex quadam est doctus diuiniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens diuina. Sed passio diuinorum non potest pertinere ad appetitum sensitiuum, cuius obiectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectiuo, sicut & in sensitiuo.

p. 1. in fi. illius.

¶ 2. Præterea, quanto actiuum est potentius, tanto passio est fortior. Sed obiectum appetitus intellectiui, quod est bonum vniuersale, est potentius actiuum, quam obiectũ appetitus sensitiui, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis inuenitur in appetitu intellectiuo, quam in appetitu sensitiuo.

¶ 3. Præterea, Gaudium, & amor passiones quædam esse dicuntur. Sed hæc inueniuntur in appetitu intellectiuo, & non solum in sensitiuo: alioquin non attribuerentur in scripturis Deo, & Angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitiuo, quam in intellectiuo.

SED contra est, quod dicit* Damascenus in 2. libro describens animales passiones: Passio est motus appetitiuæ virtutis sensibilis in imaginatione boni, vel mali. Et aliter*: Passio est motus irrationalis animæ per susceptionem boni, vel mali.

*li. 2. orth. fidei, ca. 22. circa pr. *eo li. & cap.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est*, passio proprie inuenitur vbi est transmutatio corporalis: quæ quidem inuenitur in actibus appetitus sensitiui; & non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiua; sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectiui non requiritur aliqua transmutatio corporalis: quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Vnde patet, quod ratio passionis magis proprie inuenitur in actu appetitus sensitiui, quam intellectiui, vt etiam patet per diffinitiones Damasceni* inductas.

ar. 1. & 2. ad 3.

in argu. sed contra.

Ad primum ergo dicendum, quod passio diuinorum ibi dicitur affectio ad diuina, & coniunctio ad ipsa per amorem: quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis: quia quæ sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam à paruis actiuis. Licet

ergo

rgo obiectum appetitus intellectiui sit magis acti-
ium, quam obiectum appetitus sensitiui: tamen ap-
etitus sensitiuus & magis passiuus.

Ad tertium dicendum, quod amor & gaudium, & lia huiusmodi, cum attribuuntur Deo, vel Angelis, ut hominibus secundum appetitum intellectiuum, gnificant simplicem actum voluntatis cum similitu-ine effectus absq; passione. Vnde dicit Aug. 9. de ciu. Dei *, Sancti Angeli & sine ira puniunt, & sine mise- *c. 5. circa* iæ compassione subueniunt. Et tamen istarum no- *fin. to. 5.* nina passionum consuetudine locutionis humanæ tiam in eos vsurpantur, propter quamdam operum imilitudinem, nō propter affectionum infirmitatem.

QVAESTIO XXIII.

De differentia passionum abinuicem, in quatuor articulos diuisa?

DEinde considerandum est de passionum differentia adinuicem.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

Primo, vtrum passiones quæ sunt in concupiscibili sint diuersæ ab his quæ sunt in irascibili?

Secundo, vtrum contrarietates passionum irascibilis, sint secundum contrarietatem boni, & mali?

Tertio, vtrum sit aliqua passio non habens contrarium?

Quarto, vtrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ adinuicem?

Art. 1. *Vtrum passiones, quæ sunt in concupiscibili sint diuersæ ab his, quæ sunt in irascibili?* 138.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod passiones eędem sint in irascibili, & in concupiscibili. *veri. q. 6. ar. 4.* Dicit enim Philosoph. in 2.* Eth. quod passiones animæ sunt, quas sequitur gaudium, & tristitia. Sed gau- *c. 5. circ. prin. to. 5.* dium & tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili. Non ergo sunt aliæ in irascibili, & aliæ in concupiscibili.

¶ 2. Præterea, Mat. 13. Super illud, Simile est regnum cælorum fermento, &c. dicit gloss.* Hier. In *in istum* ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium *locũ, t. 9.* vitiorum in concupiscibili desiderium virtutum. Sed odium est in concupiscibili, sicut & amor, cui contrariatur: vt dicitur in 2. Topic.* Ergo eadem passio *c3. in loco, 25. [illegible]* est in concupiscibili, & irascibili.

¶ 3. Præterea, passiones, & actus differunt specie secundum obiecta. Sed passionum irascibilis, &

 con-

concupiſcibilis eadem obiecta ſunt, ſcilicet bonum, & malum. Ergo eædem paſsiones ſunt iraſcibilis, & concupiſcibilis.

SED contra, Diuerſarum potentiarum actus ſunt ſpecie diuerſi, ſicut videre, & audire. Sed iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt duæ potentiæ diuidentes ap-
p.p.q.81 petitum ſenſitiuum, vt in primo * dictum eſt. Ergo
ar.2. cum paſsiones ſint motus appetitus ſenſitiui, vt ſupra
* q. 22. dictum eſt *, paſsiones, quæ ſunt in iraſcibili, erunt
ar.1. aliæ ſecundum ſpeciem à paſsionibus, quæ ſunt in concupiſcibili.

RESPONDEO dicendum, quod paſsiones quæ ſunt in iraſcibili, & in concupiſcibili, differunt ſpecie.
p.p.q.77. Cum enim diuerſæ potentiæ habeant diuerſa obiecta,
art.3. vt in primo * dictum eſt: neceſſe eſt, quod paſsiones diuerſarum potentiarum ad diuerſa obiecta referantur: vnde multo magis paſsiones diuerſarum potentiarum ſpecie differunt. Maior enim differentia obiecti requiritur ad diuerſificandam ſpeciem potentiarum, quam ad diuerſificandam ſpeciem paſsionum, vel actuum. Sicut enim in naturalibus diuerſitas generis conſequitur diuerſitatem potentiæ materiæ, diuerſitas autem ſpeciei diuerſitatem formæ in eadem materia: ita in actibus animæ actus ad diuerſas potentias pertinentes ſunt non ſolum ſpecie, ſed etiam genere diuerſi: actus autem vel paſsiones reſpicientes diuerſa obiecta ſpecialia comprehenſa ſub vno communi obiecto vnius potentiæ, differunt ſicut ſpecies illius generis. Ad cognoſcendum ergo quæ paſsiones ſunt in iraſcibili, & quæ in concupiſcibili, oportet aſſume-
p.p.q.81. re obiectum vtriuſque potentiæ. Dictum eſt * autem
art.2. in primo, quod obiectum potentiæ concupiſcibilis eſt bonum, vel malum ſenſibile ſimpliciter acceptum, quod eſt delectabile, vel doloroſum. Sed quia neceſſe eſt, quod interdum anima difficultatem, vel pugnam patiatur, adipiſcendo aliquod huiuſmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiuſmodi malum, inquantum hoc eſt quodammodo eleuatum ſupra facilem poteſtatem animalis: ideo ipſum bonum, vel malum ſecundum quod habet rationem ardui, vel difficilis, eſt obiectum iraſcibilis. Quæcumque ergo paſsiones reſpiciunt abſolute bonum vel malum, pertinent ad concupiſcibilem, vt gaudium, triſtitia, amor, odium, & ſimilia. Quæcumque vero paſsiones reſpiciunt bonum, vel malum ſub ratione ardui, prout eſt aliquid adipiſcibile, vel fugibile cum aliqua difficultate: pertinent ad iraſcibilem, vt audacia, & timor, ſpes, & huiuſmodi.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in primo dictum est.*, ad hoc vis irascibilis data est animalibus, vt tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis in suum obiectũ tendere prohibetur: vel propter difficultatem boni adipiscendi: vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis. Et secũdum hoc etiam passiones, quę sunt in irascibili, consequũtur gaudium, & tristitiam, quæ sunt in concupiscibili. *p. p. q. 81. ar. 2.*

Ad secundum dicendum, quod odium vitiorum attribuit Hie. * irascibili, non propter rationem odij, quæ proprie competit concupiscibili: sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem. *loco in arg. cit.*

Ad tertium dicendum, quod bonum in quantum est delectabile, mouet concupiscibilem. Sed si bonum habeat quamdam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam, quæ in id tenderet: & ratio est eadem de malis: & hæc potentia est irascibilis. Vnde ex consequenti passiones concupiscibilis, & irascibilis specie differunt.

Art. 2. *Vtrum contrarietas passionum irascibilis, sit secundum contrarietatem boni, & mali?* 139

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod contrarietas passionum irascibilis, non sit nisi secundum contrarietatem boni, & mali. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, vt dictum est.*. Sed passiones concupiscibilis non contrariantur, nisi secundum contrarietatem boni, & mali, sicut amor & odium, gaudium & tristitia. Ergo nec passiones irascibilis. *Inf. q. 40. a. 4. & q. 45. rt. 1. ad 2. & 3. dis. 6. q. 1. art. 3. cor. & veri. q. 26. ar. 4.*

¶ 2. Præterea, Passiones differunt secundum obiecta, sicut & motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum, vt patet in 5. Phys.* Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem obiectorum. Obiectum autem appetitus est bonum, vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiua potest esse contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem boni, & mali. ** ar. 1. ad 1* *text. 48. to. 2.*

¶ 3. Præterea, Omnis passio animæ attenditur secundum accessum, & recessum; vt Auicen. dicit in 6. de naturalibus. Sed accessus causatur ex ratione boni: recessus autem ex ratione mali: quia sicut bonum est, quod omnia appetunt, vt dicitur in primo * Ethic. ita malum est, quod omnia fugiunt. Ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse, nisi secundum bonum, & malum. *in princ. primi li. Eth. to. 5.*

SED

c.7.10.5. SED contra, Timor, & audacia sunt contraria, vt patet in 3. * Ethic. Sed timor, & audacia non differunt secundum bonum & malum, quia vtrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis, est secundum contrarietatem boni & mali.

RESPONDEO dicendum, quod passio quidam motus est, vt dicitur in 3. * Physic. Vnde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum, vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus, & motibus, vt dicitur in 6. * Physic. Vna quidem secundum accessum, & recessum ab eodem termino: quæ quidem contrarietas est proprie mutationum, id est generationis, quæ est mutatio ad esse, & corruptionis, quæ est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quæ proprie est contrarietas motuum: sicut dealbatio, quæ est motus à nigro in albũ, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ duplex contrarietas inuenitur. Vna quidem, secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni & mali. Alia vero, secundum accessum, & recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis inuenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum obiecta. In passionibus autem irascibilis inuenitur vtraque. Cuius ratio est, quia obiectum concupiscibilis, vt * supra dictum est, est bonum, vel malum sensibile absolute. Bonum autem in quantum bonum, non potest esse terminus vt à quo, sed solum vt ad quem: quia nihil refugit bonum in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum in quantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum: & propter hoc malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini à quo. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est vt in ipsum: sicut amor, desiderium, & gaudium. Omnis vero passio respectu mali, est vt ab ipso: sicut odium, fuga seu abominatio, & tristitia. Vnde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum, & recessum ab eodem obiecto. Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum, vel malum non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis, vel arduitatis, vt supra * dictum est. Bonum autem arduum, siue difficile habet rationem, vt in ipsum tendatur, in quantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei: & vt ab ipso recedatur, in quantum est arduum, & difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter

Marginal notes: tex. 19. 20. 2. & aliis seq. tom. 2. * à text. 46. vsque ad 52. t. 2. — qr. præc. — qr. præc.

malum

malum arduum habet rationem, vt vitetur in quantum est malum: & hoc pertinet ad passionem timoris. Habet etiam rationem, vt in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquis euadit subiectionem mali: & sic tendit in ipsum audacia. Inuenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni vel mali, sicut inter spem & timorem. Et iterum secundum accessum, & recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam, & timorem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Art. 3. *Vtrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium?* 140

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod omnis passio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animæ, vel est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est. Sed vtræque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animæ habet contrarium. *art. præc.*

¶ 2. Præterea, Omnis passio animæ habet bonum vel malum pro obiecto, quæ sunt obiecta vniuersaliter appetitiuæ partis. Sed passioni, cuius obiectum est bonum opponitur passio, cuius obiectum est malum. Ergo omnis passio habet contrarium.

¶ 3. Præterea, Omnis passio animæ est secundum accessum, vel secundum recessum, vt * dictum est. Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, & è conuerso. Ergo omnis passio animæ habet contrarium. *art. præc.*

SED contra, Ira est quædam passio animæ. Sed nulla passio contraria ponitur iræ, vt patet in 4. Ethic. * Ergo non omnis passio habet contrarium. *c. 5. paru à pri. t. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod singulare est in passione iræ, quod non potest habere contrarium, neque secundum accessum & recessum, neque secundum contrarietatem boni & mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam iniacente, ad cuius præsentiam necesse est, quod aut appetitus succumbat: & sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio cõcupiscibilis: aut habeat motum ad inuadendum malum læsiuum, quod pertinet ad iram. Motum autem ad fugiendum habere non potest, quia iam malum ponitur præsens, vel præteritum: & sic motui iræ nõ contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus, & recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni, & mali: quia malo iam iniacenti opponitur bonum iam adeptum, quod iam non potest habere rationem ardui, vel difficilis: nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in

bono

item mouendi, poteſt accipi in paſsionibus animæ ſecundum ſimilitudinem agentium naturalium. Omne enim mouens trahit quodammodo ad ſe patiens, vel à ſe repellit. Trahendo quidem ad ſe, tria facit in ipſo. Nam primo quidem dat ei inclinationem, vel aptitudinem, vt in ipſum tendat: ſicut cum corpus leue, quod eſt ſurſum, dat leuitatem corpori generato, per quam habet inclinationem, vel aptitudinem ad hoc, quod ſit ſurſum. Secundo, ſi corpus generatum eſt extra locum proprium, dat ei moueri ad locum. Tertio, dat ei quieſcere in loco cum peruenerit: quia ex eadem cauſa aliquid quieſcit in loco: per quam mouebatur ad locum. Et ſimiliter intelligendum eſt de cauſa repulſionis. In motibus autem appetitiuæ partis bonum habet quaſi virtutem attractiuam: malum autem virtutem repulſiuam. Bonum ergo primo in potentia appetitiua cauſat quamdam inclinationem, ſeu aptitudinem, ſeu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad paſsionem amoris: cui per contrarium reſpondet odium ex parte mali. Secundo, ſi bonum ſit nondum habitum, dat ei motum ad aſſequendum bonum amatum: & hoc pertinet ad paſsionem deſiderij, vel concupiſcentiæ: & ex oppoſito ex parte mali eſt fuga, vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipſo bono adepto: & hoc pertinet ad delectationem, vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor, vel triſtitia. In paſsionibus autem iraſcibilis præſupponitur quidem aptitudo, vel inclinatio ad proſequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiſcibili, quæ abſolute reſpicit bonum, vel malum: & reſpectu boni nondum adepti eſt ſpes, & deſperatio: reſpectu autem mali nondum iniacentis eſt timor & audacia: reſpectu autem boni adepti non eſt aliqua paſsio in iraſcibili: quia iam non habet rationem ardui, vt ſupra * dictum eſt. Sed ex malo iam iniacenti ſequitur paſsio iræ. Sic igitur patet, quod in concupiſcibili ſunt tres coniugationes paſsionum, ſcilicet amor & odium, deſiderium & fuga, gaudium & triſtitia. Similiter in iraſcibili ſunt tres, ſcilicet ſpes & deſperatio, timor & audacia, & ira, cui nulla paſsio opponitur. Sunt ergo omnes paſsiones ſpecie differentes vndecim: ſex quidem in concupiſcibili, & quinque in iraſcibili, ſub quibus omnes animæ paſsiones continentur. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. *artic.3.*

QVÆ-

QVAESTIO XXIV.

De bono, & malo in animi passionibus, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de bono, & malo circa passiones animæ.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum bonum, & malum morale possit in passionibus animæ inueniri?

¶ Secundo, vtrum omnis passio animæ sit mala moraliter?

¶ Tertio, vtrum omnis passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus?

¶ Quarto, vtrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie?

142 Art. I. *Vtrum bonum, & malum morale possit in passionibus animæ inueniri?*

Inf. 3. 5. 3. ar. . . cor. & ad 2. & 1. 2. q. 35. ar. 1 ad 1. & 2. dist. 36. art. . & mi. q. 10. a. 1. ad 1. & q. 12. ar. 2. ad 1. & ar. 3. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod nulla passio animæ sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim, & malum morale est proprium hominis. Mores enim proprie dicuntur humani, vt * Ambrosius dicit super Lucam. Sed passiones non sunt propriæ hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona, vel mala moraliter.

¶ 2. Præterea, Bonum, vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse, vt Dion. dicit 4. cap. † de diu. nom. Sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitiuo, vt * supra dictum est. Ergo non pertinent ad bonum, vel malum hominis, quod est bonum morale.

* in præf. non procul à fine to. 5.

¶ 3. Præterea, Philosophus dicit in 2. † Ethicor. quod passionibus neque laudamur, neque vituperamur. Sed secundum bona, & mala moralia laudamur, & vituperamur. Ergo passiones non sunt bonæ, vel malæ moraliter.

† c. 4. non procul à fine.

SED contra est, quod Aug. dicit in 14. de * ciuit. Dei, de passionibus animæ loquens, Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.

* q. 22. † . 5. to. 5. * c. 7. post med. & c. 9, to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod passiones animæ dupliciter possunt considerari. Vno modo, secundum se. Alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis, & voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus: sic non est in eis bonum, vel malum morale, quod dependet à ratione, vt supra dictum est *.

q. 19. a. 3.

Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis, & voluntatis: sic est in eis bonum,

vel

vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitiuus ipsi rationi, & voluntati, quam membra exteriora: quorum tamen motus & actus sunt boni, vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarij. Vnde multo magis & ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ, vel malæ moraliter. Dicuntur, autem voluntariæ, vel ex eo quod à voluntate imperantur, vel ex eo quod à voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum, quod istæ passiones secundum se consideratæ sunt communes hominibus, & animalibus aliis: sed secundum quod à ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad secundum dicendum, quod etiam inferiores vires appetitiuæ dicuntur rationales, secundum quod participant aliqualiter rationem, vt dicitur in 1. Eth.† cap. vlt.

143

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit, quod non laudamur, aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas: sed non remouet quin possint fieri laudabiles, vel vituperabiles secundum quod à ratione ordinantur. Vnde subdit, Non enim laudatur, aut vituperatur, qui timet, aut irascitur: sed qui aliqualiter, id est secundum rationem, vel præter rationem.

Art. 2. *Vtrum omnis passio animæ sit mala moraliter?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod omnes passiones animæ sunt malæ moraliter. Dicit enim August. 9.* de ciu. Dei, quod passiones animæ quidam vocant morbos, vel perturbationes animæ. Sed omnis morbus, vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

¶ 2. Præterea,† Dam. dicit, quod operatio quidem, quæ secundum naturam, motus est: Passio vero, quæ præter naturam. Sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati & mali moralis. Vnde ipse * alibi dicit, quod diabolus versus est ex eo, quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam. Ergo huiusmodi passiones sunt malæ moraliter.

¶ 3. Præterea, Omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed huiusmodi passiones inducunt ad peccatum. Vnde Rom. 8. dicuntur passiones peccatorum. Ergo videtur quod sint malæ moraliter.

SED contra est, quod Aug. dicit in 14. de ciu. Dei †, quod rectus amor omnes istas affectiones rectas habet: metuunt enim peccare, cupiunt perseuerare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.

inf. q. 59. a. 2. & 3, & 2. 2 q. 123. a. 10. cor. Et mal. q. 12. ar. 1. cor. & 1. Eth. lec. 16. cor. 2. fi. & li. 2. lec. 3. eo. fin. & 7. Phy. le. 6. eo 2 fin.

** li. 9. de ciu. Dei, c. 4. in pri & l. 14. cap. 9.*

† li. 2. ortho fidei c. 22.

** lib. 4. orth. fid. c. 21.*

† lib. 14. de ciuit. Dei, c. 9. parum à prin. to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod circa hanc quæstionem diuersa fuit sententia Stoicorum, & Peripateticorum. Nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas. Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quæ quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parua, si quis vtrorumq; intentiones consideret, Stoici enim non discernebãt inter sensum & intellectum; & per consequens, nec inter intellectiuum appetitum & sensitiuum. Vnde nec discernebant passiones animæ à motibus voluntatis, secundũ hoc quod passiones animę sunt in appetitu sensitiuo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectiuo. Sed omnem rationabilem motum appetitiuæ partis vocabant voluntatem. Passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in 3. lib. de Tusc.

li.3.f.c.3. à prin. lib. q. *omnes passiones vocat animæ morbos: ex quo argumentatur, quod qui morbosi sunt, sani non sunt: & qui sani non sunt, insipientes sunt, vnde insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitiui passiones vocant. Vnde eas bonas æstimant, cum sunt à ratione moderatæ; malas autem cum sunt præter moderationem rationis. Ex quo

li.3.fe.5. à principio libri numerando. patet, quod Tul. in eod. lib. * Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconuenienter, improbat, dicens quod omne malum etiam mediocre vitãdum est. Nam sicut corpus etiam mediocriter ægrum, sanum non est: sic ista mediocritas morborum, vel passionum animæ sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis. Vnde patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod in omni passione animę additur aliquid, vel diminuitur à naturali motu cordis in quantum cor intensius vel remissius mouetur, secundum systolem aut diastolem. Et secundum hoc habet passionis rationem. Tamen non oportet, quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum, quod passiones animæ, in quantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad

144 peccatum. In quantum autem sunt ordinatæ à ratione, pertinent ad virtutem.

Inf.q.77. art.6. & ver q.26 ar.7. & mal.q 3. ar. 11.

Art. 3. *Vtrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus mora-

moralis. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit iudicium rationis. Dicit enim Salustius in * Catilinario: Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, & amicitia, atque misericordia vacuos esse decet. Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

* in cap. cuius tit. est: Cæsaris oratio, in pr.

¶ 2. Præterea, Actus hominis quanto est Deo similior, tanto est melior. Vnde dicit Apostolus. Ephe. 5. Estote imitatores Dei sicut filij charissimi. Sed Deus & sancti angeli puniunt sine ira, sine miseriæ compassione subueniunt, vt August. dicit in 9. de ciu. Dei *. Ergo est melius huiusmodi opera agere sine passione animæ, quam cum passione.

lib. 9 c. 5. circa fin. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Sicut malum morale attenuat, perdit ordinem ad rationem: ita & bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionē: minus enim peccat, qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione.

SED contra, est, quod August. dicit 9. de ciu. Dei*, quod passio misericordiæ rationi deseruit, quando ita prębetur misericordia, vt iustitia conseruetur: siue cum indigenti tribuitur, siue cum ignoscitur pœnitenti. Sed nihil quod deseruit rationi, dimnuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum moris.

lib. 9. c. 5. parum ante med. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod Stoici, sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam: ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem: omne enim bonum ex permistione mali, vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animæ solum inordinatos motus sensitiui appetitus, prout sunt perturbationes, seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitiui: sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conueniunt deriuari potest. Vnde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Vnde cum appetitus sensitiuus possit obedire rationi, vt supra dictum est *, ad perfectionem moralis, siue humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passiones q. 17. ar. 7

animæ

animæ ſint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius eſt quod homo, & velit bonum, & faciat exteriori actu: ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moueatur, non ſolum ſecundum voluntatem, ſed etiam ſecundum appetitum ſenſitiuum: ſecundum illud quod in Pſal. 83. dicitur cor meum & caro mea exultauerunt in Deum viuum: vt cor accipiamus pro appetitu intellectiuo, carnem autem pro appetitu ſenſitiuo.

Ad primum ergo dicendum, quod paſsiones animæ dupliciter ſe poſſunt habere ad iudicium rationis. Vno modo antecedenter: & ſic cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem. Laudabilius enim eſt, quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex ſola paſsione miſericordiæ. Alio modo ſe habent conſequenter: & hoc dupliciter. Vno modo per modum redundantię. quia ſcilicet, cum ſuperior pars animæ intenſe mouetur in aliquid, ſequitur motum eius etiã pars inferior, & ſic paſsio exiſtens conſequenter in appetitu ſenſitiuo, eſt ſignum intenſionis voluntatis; & ſic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis. quando ſcilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua paſsione, vt promptius operetur cooperante appetitu ſenſitiuo. Et ſic paſsio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad ſecundum dicendum, quod in Deo & in Angelis non eſt appetitus ſenſitiuus, neque etiam membra corporea: & ideo bonum in eis non attenditur ſecundum ordinationem paſsionum aut corporeorum actuum, ſicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod paſsio tendens in malum præcedens iudicium rationis, diminuit peccatum: ſed conſequens aliquo prædictorum modorum

145 auget ipſum, vel ſignat augmentum eius.

Art. 4. *Vtrum aliqua paſsio ſit bona vel mala ex ſua ſpecie.*

2.2 quæſt. 158. ar. 1. cor. & 4. d. 15. q. 1. ar. 1. q. 1. ad 4. & d. 50 q. 2. ar. 4. q. 3. ad 3. & mal. q. 10. art. 1.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod nulla paſsio animæ ſecundum ſpeciem ſuam ſit bona vel mala moraliter. Bonum enim & malum morale attenditur, ſecundum rationem. Sed paſsiones ſunt in appetitu ſenſitiuo: & ita id quod eſt ſecundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod eſt per accidens, pertineat ad ſpeciem rei, videtur quod nulla paſsio, ſecundum ſuam ſpeciem ſit bona vel mala.

¶ 2. Præterea, Actus & paſsiones habent ſpeciem

ex

ex obiecto. Si ergo aliqua passio, secundum aliquam suam speciē esset bona vel mala, oporteret quod passiones, quarum obiectum est bonum, bonæ essent secundum suam speciem, vt amor, desiderium, & gaudium; & passiones, quarum obiectum est malum, essent malæ secundum suam speciem, vt odium, timor & tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua speciè.

¶ 3. Præterea, Nulla species passionum est, quæ non inueniatur in aliis animalibus. Sed bonum morale non inuenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animæ bona est vel mala ex speciè.

SED contra est, quod August. dicit 9. de ciu. Dei *, quod misericordia pertinet ad virtutem. Philosophus etiam dicit in 2. Ethic. † quod verecundia est passio laudabilis. Ergo aliquæ passiones sunt bonæ vel malæ, secundum suam speciem.

lib. 9. de ciu. Dei, c. 5. to. 5.
† lib. 2. eth. c. 7. paulo ante fi. to. 5

RESPONDEO dicendum, quod sicut de actibus dictum est * ita & de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus, vel passionis dupliciter considerari potest. Vno modo, secundum quod est in genere naturæ: & sic bonum vel malum morale non pertinent ad speciem actus vel passionis. Alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, provt scilicet participant aliquid de voluntario & judicio rationis. Et hoc modo bonum & malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur vt obiectum passionis, quando scilicet important aliquid de se conueniens rationi, vel dissonum à ratione. Sicut patet de verecundia, quæ est timor turpis; & de inuidia, quæ est tristitia de bono alterius: sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

** q. 18. ar. 6. & 7. & q. 20.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passionibus, secundum quod pertinent ad speciem naturæ: provt scilicet appetitus sensitiuus in se consideratur: secundum vero quod appetitus sensitiuus obedit rationi, jam bonum & malum rationis non est ex passionibus eius per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum, quod passiones, quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ; & similiter quæ à vero malo recedunt: è conuerso vero passiones quæ sunt per recessum à bono & per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad tertium dicendum, quod in brutis animalibus appetitus sensitiuus non obedit rationi: & tamen in quantum ducitur quadam æstimatiua naturali, quæ subiicitur rationi superiori, scilicet diuinæ, est in eis

quæ

quædam similitudo moralis boni, quantum ad animæ passiones.

QVAESTIO XXV.

De ordine passionum adinuicem, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de ordine passionum adinuicem.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.

¶ Secundo, de ordine passionum concupiscibilis adinuicem.

¶ Tertio, de ordine passionum irascibilis adinuicem.

¶ Quarto, de quatuor principalibus passionibus.

146 Art. I. *Vtrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel è conuerso?*

*Inf. q. 40. art. 1. cor. Et 2. 2. q. 141. ar. 3. ad 1. & 3. d. 26 q. 2. a. 3. q. 2. cor. & ver. q. 25. ar. 2. cor. & mal. q. 4. art. 2. ad 12: * q. 23. ar. 1. † tex. 32. tom. 2. * c. 5. paulo post medium tom. 5.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est, secundum ordinem obiectorum. Sed obiectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

¶ 2. Præterea, Mouens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut mouens ad motum. Ad hoc enim datur animalibus vt tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo obiecto, vt supra dictum est *. Remouens autem prohibens habet rationem mouentis, vt dicitur in 8. Physic. † Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

¶ 3. Præterea, Gaudium & tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium & tristitia consequuntur ad passiones irascibilis. Dicit enim Philosophus in 4. Eth. * quo punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitæ faciens. Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

SED contra Passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum. Passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

RESPONDEO dicendum, quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus cōcupiscibilis inuenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; & aliquid

per

pertinens ad quietem, ſicut gaudium & triſtitia. Sed in paſsionibus iraſcibilis non inuenitur aliquid pertinens ad quietem, ſed ſolum pertinens ad motum. Cuius ratio eſt: quia id in quo iam quieſcitur, non habet rationem difficilis ſeu ardui, quod eſt obiectum iraſcibilis: quies autem cum ſit finis motus, eſt prior in intentione, ſed poſterior in executione. Si ergo comparentur paſsiones iraſcibilis ad paſsiones concupiſcibilis, quæ ſignificant quietem in bono: manifeſte paſsiones iraſcibilis præcedunt ordine executionis, huiuſmodi paſsiones concupiſcibilis; ſicut ſpes præcedit gaudium, vnde cauſat ipſum, ſecundum illud Apoſt. Rom. 12. Spe gaudentes. Sed paſsio concupiſcibilis importans quietem in malo, ſcilicet triſtitia, media eſt inter duas paſsiones iraſcibilis: ſequitur enim timorem. Cum enim occurrerit malum quod timebatur, cauſatur triſtitia. Præcedit autem motum iræ: quia cum ex triſtitia præcedente aliquis inſurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ: & quia rependere vicem mali, apprehenditur vt bonum, cum iratus hoc conſecutus fuerit, gaudet. Et ſic manifeſtum eſt, quod omnis paſsio iraſcibilis terminatur ad paſsionem concupiſcibilis pertinentem ad quietem, ſcilicet vel ad gaudium, vel ad triſtitiam. Sed ſi comparentur paſsiones iraſcibilis ad paſsiones concupiſcibilis, quæ important motum: ſic manifeſte paſsiones concupiſcibilis ſunt priores, eo quod paſsiones iraſcibilis addunt ſupra paſsiones concupiſcibilis: ſicut & obiectum iraſcibilis addit ſupra obiectum concupiſcibilis arduitatem ſiue difficultatem. Spes enim ſupra deſiderium addit quemdam conatum, & quamdam eleuationem animi ad conſequendum bonum arduum, Et ſimiliter timor addit ſupra fugam, ſeu abominationem, quamdam depreſsionem animi, propter difficultatem mali. Sic ergo paſsiones iraſcibilis mediæ ſunt inter paſsiones concupiſcibilis, quæ important motum in bonum vel in malum: & inter paſsiones concupiſcibilis, quæ important quietem in bono vel in malo. Et ſic patet, quod paſsiones iraſcibilis & principium habent à paſsionibus concupiſcibilis, & in paſsionibus concupiſcibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, ſi de ratione obiecti concupiſcibilis eſſet aliquid oppoſitum arduo: ſicut de ratione obiecti iraſcibilis eſt, quod ſit arduum. Sed quia obiectum concupiſcibilis eſt bonum abſolute, prius naturaliter eſt quam obiectum iraſcibilis, ſicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quod remouens prohibens non est mouens per se, sed per accidens. Nunc autem loquimur de ordine passionum per se.

Et præterea irascibilis remouet prohibens quietem concupiscibilis in suo obiecto. Vnde ex hoc non sequitur, nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes: de quibus etiam tertia ratio procedit.

147 Art. 2. *Vtrum amor sit prima passionum concupiscibilis?*

1.q.20. art.1.cor. & 3.d.27 q.1.art.3. & 4.cor. Gēt.c.19. & veri. q.26.a.4. co. & Ga. 5.le.6.co. 2 fi. & 1. Metaph. le.5.fin. * lib.2. tex.49. † c.4.p.1. non remote à fin. & part.2. * lib.8. eth.c.2.3. & seqq. tom.5. † lib.14. c.7. & 9. tom.5.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis à concupiscentia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit à potiori, vt dicitur in 2.* de anima. Ergo concupiscentia est potior amore.

¶ 2. Præterea, Amor vnionem quamdam importat. Est enim vis vnitiua, & concretiua, vt Dionys. dicit in 4. cap. de diuin. nomin. † Sed concupiscentia, vel desiderium est motus ad vnionem rei cupitæ vel desideratæ. Ergo concupiscentia est prior amore.

¶ 3. Præterea, Causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris. Quidam enim propter delectationem amant, vt dicitur in 8. Eth.* Ergo delectatio est prior amore. Non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

SED contra est, quod August. dicit in 14. de ciuit. Dei †, quod omnes passiones ex amore causantur. Amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est: id autem habens, eoque fruens, lætitia est. Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

RESPONDEO dicendum, quod obiecta concupiscibilis sunt bonum & malum. Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est priuatio boni. Vnde & omnes passiones, quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus, quarum obiectum est malum, vnaquæque, scilicet sua passione opposita. Quia enim bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum. Bonum autem habet rationem finis: qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi, vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem illud est prius, quod primo fit in eo, quod tendit ad finem. Manifestum est autem, quod omne, quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem, seu proportio

portionem ad finem. Nihil enim tendit in finem non proportionatum. Secundo mouetur ad finem. Tertio quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo, siue proportio appetitus ad bonum, est amor, qui nihil aliud est, quam complacentia boni. Motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia: quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem amor præcedit desiderium, & desiderium præcedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis est è conuerso: nam delectatio intenta causat desiderium & amorem: delectatio enim est fruitio, quæ quodammodo est finis: sicut & ipsum bonum, vt supra dictum est *. q. 11. ar. 3. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit: voces enim sunt signa intellectuum, secundum Philosophum *. Nos autem vt plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio, quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Vt autem August. dicit in 10. de Trinit. * Amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia. Vnde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia. Et propter hoc ab ea denominatur potentia. lib. 1. Periher. in prin. t. 1. cap. 12. à med. t. 3.

Ad secundum dicendum, quod duplex est vnio amati ad amantem. Vna quidem realis, secundum coniunctionem ad rem ipsam: & talis vnio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est vnio affectiua, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem, vel proportionem: prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum, & inclinationem, iam participat aliquid eius. Et sic amor vnionem importat: quæ quidem vnio præcedit motum desiderij.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

Art. 3. *Vtrum spes sit prima inter passiones irascibilis?* 148

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat à potiori, videtur quod ira sit potior & prior quam spes. sup. q. 23. ar. 4. cor.

¶ 2. Præterea, Arduum est obiectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum, quod aliquis conetur superare malum contrarium quod imminet vt fu-

 turum,

turum, quod pertinet ad audaciam: vel quod iniacet iam vt præsens, quod pertinet ad iram; quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum. Et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum præsens, quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, & audacia quam spes. Et sic spes non videtur esse potior.

¶ 3. Præterea, Prius occurrit in motu ad finem recessus à termino, quam accessus ad terminum. Sed timor & desperatio important recessum ab aliquo: audacia autem & spes important accessum ad aliquid. Ergo timor & desperatio præcedunt spem & audaciam.

SED contra, Quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est *, omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus. Vno modo ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium. Alio modo, ex præsentia ipsius boni vel mali, quæ pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, vt * dictum est: sed ex præsentia mali causatur passio iræ. Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis: inde est quod ira inter omnes passiones irascibilis est vltima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem, vel odium boni vel mali: oportet quod passiones, quarum obiectum est bonũ, scilicet spes & desperatio, sint naturaliter priores passionibus, quarum obiectum est malum, scilicet audacia & timore: ita tamen quod spes est prior desperatione; quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractiuum. Et ideo est motus in bonum per se: Desperatio autem est recessus à bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud: vnde est quasi per accidens. Et eadem ratione timor, cum sit recessus à malo, est prior quam audacia. Quod autem spes & desperatio sint naturaliter priores quam timor & audacia: ex hoc manifestum est, quod sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum: ita etiam spes & desperatio sunt ratio timoris & audaciæ. Nam audacia consequitur spem victoriæ, & timor cõsequitur

artic. 1.
q. 23. a. 3.

sequitur desperationem vincendi: ira autem consequitur audaciam. Nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare: secundum quod Auicen. dicit in 6. de naturalibus. Sic ergo patet, quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt amor & odium, secundo desiderium & fuga, tertio spes & desperatio, quarto timor & audacia, quinto ira, sexto & vltimo gaudium & tristitia: quæ consequuntur ad omnes passiones, vt dicitur in 2.* Ethic. Ita tamen quod amor est prior odio, & desiderium fuga, & spes desperatione, & timor audacia, & gaudium quam tristitia, vt ex † prædictis colligi potest.

lib. 2. Eth. c. 5. to. 5.

† ex isto ar. & ex 1. art huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ira causatur ex aliis passionibus, sicut effectus à causis præcedentibus: ideo ab ea tamquam à manifestiori denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod arduum non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius bonum. Et ideo spes quæ directius respicit bonum, est prior: quamuis audacia aliquando sit in magis arduum vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quod appetitus primo & per se mouetur in bonum, sicut in proprium obiectum. Et ex hoc causatur quod recedat à malo: proportionatur enim motus appetitiuæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quam remotionem contrarij, quæ non quæritur nisi propter adeptionem finis.

Art. 4. *Vtrum istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes, & timor?* 149

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non sint istæ quatuor principales passiones, gaudium & tristitia, spes & timor. August. enim 14. de * ciuit. Dei, non ponit spem, sed cupiditatem loco eius.

¶ 2. Præterea, In passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis & consecutionis seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis: & sic tantum gaudium & tristitia, quæ sunt finales, erunt principales passiones. Aut secundum ordinem consecutionis seu generationis: & sic erit amor principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istæ principales, gaudium & tristitia, spes & timor.

inf. q. 84. art. 4. ad 2. & 2. 2. q. 123. a. 12. ad 1. & q. 141. art. 7. ad 3. & ver. q. 26. a. 5. c. 7. 8. & 9. to. 5.

¶ 3. Præterea, Sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes & desperatio debent poni principales passiones tamquam causæ, aut spes & audacia tamquam sibiipsis affines.

in lib. 1. de conſ. met. vlt. in fin. SED contra eſt illud, quod Boët. in lib. de * conſ. enumerans quatuor principales paſsiones, dicit, Gaudia pelle, pelle timorem, ſpemque fugato, nec dolor adſit.

RESPONDEO dicendum, quod hæ quatuor paſsiones communiter principales eſſe dicuntur. Quarum duæ, ſcilicet gaudium & triſtitia principales dicuntur, quia ſunt completiuæ & finales ſimpliciter reſpectu omnium paſsionum. Vnde ad omnes paſsiones conſequuntur, vt dicitur in 2.* Eth. *lib. 2. Eth. c. 5. tom. 5.* Timor autem & ſpes ſunt principales, non quidem quaſi completiuæ ſimpliciter, ſed quia ſunt completiuæ in genere motus appetitiui ad aliquid. Nam reſpectu boni incipit motus in amore, & procedit in deſiderium, & terminatur in ſpe: reſpectu vero mali incipit in odio, & procedit ad fugam, & terminatur in timore. Et ideo ſolet harum quatuor paſsionum numerus accipi ſecundum differentiam præſentis & futuri: motus enim reſpicit futurum, ſed quies eſt in aliquo præſenti. De bono igitur præſenti eſt gaudium, de malo præſenti eſt triſtitia; de bono futuro eſt ſpes, de malo futuro eſt timor. Omnes autem aliæ paſsiones, quæ ſunt de bono vel de malo præſenti vel futuro, ad has completiue reducuntur. Vnde etiam à quibuſdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor paſsiones, quia ſunt generales. Quod quidem verum eſt, ſi ſpes & timor deſignant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. ponit deſiderium vel cupiditatem loco ſpei, in quantum ad idem pertinere videntur, id eſt ad bonum futurum.

Ad ſecundum dicendum, quod paſsiones iſtæ dicuntur principales, ſecundum ordinem intentionis & complementi. Et quamuis timor & ſpes non ſint vltimæ paſsiones ſimpliciter, tamen ſunt vltimæ in genere paſsionum tendentium in aliud quaſi in futurum. Nec poteſt eſſe inſtantia niſi de ira, quæ tamen non poteſt poni principalis paſsio: quia eſt quidam effectus audaciæ, quæ non poteſt eſſe paſsio principalis, vt * infra dicetur. *q. 45. a. 2. ad 3.*

Ad tertium dicendum, quod deſperatio importat receſſum à bono, quod eſt quaſi per accidens. Et audacia importat acceſſum ad malum, quod etiam eſt per accidens. Ideo hæ paſsiones non poſſunt eſſe principales: quia quod eſt per accidens, non poteſt dici principale. Et ſic etiam nec ira poteſt dici paſsio principalis, quæ conſequitur audaciam.

QVAESTIO XXVI.

De passionibus animæ in speciali, & primo de amore, in quatuor articulos diuisa.

CONsequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali. Et primo, de passionibus concupiscibilis. Secundo, de passionibus irascibilis.

¶ Prima consideratio erit tripartita. Nam primo considerabimus de amore & odio. Secundo, de concupiscentia & fuga. Tertio, de delectatione & tristitia.

CIRCA amorem consideranda sunt tria.

¶ Primo, de ipso amore. Secundo, de causa amoris. Tertio, de effectibus eius.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum amor sit in concupiscibili?

¶ Secundo, vtrum amor sit passio?

¶ Tertio, vtrum amor sit idem quod dilectio?

¶ Quarto, vtrum amor conuenienter diuidatur in amorem amicitiæ, & in amorem concupiscentiæ?

Art. I. *Vtrum amor sit in concupiscibili?* 150

AD primum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sapient. 8. Hanc, scilicet sapientiam, amaui, & exquisiui à iuuentute mea. Sed concupiscibilis cum sit pars appetitus sensitiui, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

inf. art. 2. ad 2. & 3. d. 26. q. 1. art. 2. cor. in. & d. 27. q. 1. art. 2. & mal. q. 8. art. 3. ad 6. & 3. de ani. le. 4. col. 2. fin.

¶ 2. Præterea, Amor videtur esse idem cuilibet passioni. Dicit enim August. in 14. * de ciuit. Dei, Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est: id autem habens, eoque fruens, lætitia: & fugiens quod ei aduersatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est. Sed non omnis passio est in concupiscibili: sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum, quod amor sit in concupiscibili.

** lib. 14. de ciuit. Dei, c. 7. post med.*

¶ 3. Præterea, Dion. in 4. c. † de diuin. nom. ponit quemdam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

† tom. 5. c. 4. in part. 2.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 2. * Topicorum, quod amor est in concupiscibili.

** lib. 2. top. c. 3. in loco 25.*

RESPONDEO dicendum, quod amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum vtriusque obiectum sit bonum. Vnde secundum differentiam appetitus est

differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius. Et huiusmodi dicitur appetitus naturalis : res enim naturales appetunt quod eis conuenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, vt in 1. lib.* dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero : & talis est appetitus sensitiuus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis siue intellectiuus, qui dicitur voluntas. In vnoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud, quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quæ dici potest amor naturalis : sicut ipsa connaturalitas corporis grauis ad locum medium est per grauitatem, & potest dici amor naturalis. Et similiter aptatio appetitus sensitiui vel voluntatis ad aliquod bonum, id est ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitiuus, vel intellectiuus, seu rationalis. Amor igitur sensitiuus est in appetitu sensitiuo, sicut amor intellectiuus in intellectiuo appetitu : & pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolutè, non per respectum ad arduum, quod est obiectum irascibilis.

p.p.q.103. art.1.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de amore intellectiuo vel rationali.

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas, & tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum, quod amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetatiuæ, sed in omnibus potentiis animæ, & etiam in omnibus partibus corporis, & vniuersaliter in omnibus rebus : quia, vt Dionys. dicit 4. cap. * de diuin. nom. Omnibus est pulchrum & bonum amabile : cum vnaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conueniens secundum suam naturam.

** cap. 4. in par. 1. parum ante med.*

151

inf. art. 3. ad 3. & 4. & q. 28. ar. 6. ad 1.

Art. 2. *Vtrum amor sit passio?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est virtus quædam, vt dicit Dion. 4. cap.* de diuin. nom. Ergo amor non est passio.

** c. 4. in par. 1. declinando ad finem, & etiam par. 2.*

¶ 2. Præterea, Amor est vnio quædam, vel nexus,

secun

secundum Augʋst. in lib. de † Trin. Sed vnio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio. *lib. 8. de trin. c. 10. habetur tom. 3.*

¶ 3. Præterea, * Damasc. dicit in lib. 2. quod passio est motus quidam. Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium, sed principium huiusmodi motus. Ergo amor non est passio. ** lib. 2. ort fidei, cap 22.*

SED contra est, quod Philosophus dicit in 8. †. Ethic. quod amor est passio. *lib. 8. eth. c. 5. parum à med. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens. Nam primo quidem dat formam, secundo dat motum consequentem formam. Sicut generans dat corpori grauitatem & motum consequentem ipsam. Ipsa grauitas, quæ est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest quodammodo dici amor naturalis: sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis: ex qua sequitur motus ad appetibile: nam appetitiuus motus circulo agitur, vt dicitur in 3. de * anima: appetibile enim mouet appetitum, faciens quodammodo in eo eius inclinationem, & appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, vt sit ibi finis motus, vbi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili, vocatur amor: qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis, & ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium: & vltimo quies, quæ est gaudium. Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili: manifestum est, quod amor est passio: propriè quidem secundum quod est in concupiscibili: communiter autem, & extenso nomine, secundum quod est in voluntate. *lib. 3. de ani. te. 55. tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia virtus significat principium motus vel actionis, ideo amor in quantum est principium appetitiui motus, à Dion. * vocatur virtus. ** c. 4. p. 4. de diuin. nom. in prin.*

Ad secundum dicendum, quod vnio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio vnionis, sed vnio est consequens amorem. Vnde & Dion. * dicit quod amor est virtus vnitiua. Et Philosophus dicit in 2. † Politicæ, quod vnio est opus amoris. ** cap. 4. de diu. nom. in par. 2. & in par. 1. de clin. i n ad fin. † lib. 2. poli. c. 2. à med. te. 5.*

Ad tertium dicendum, quod amor etsi non nomi-

net motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, vt ei appetibile complaceat.

152 Art. 3. *Vtrum amor sit idem quod dilectio?*

1. d. 10. expo. lit. & 3. d. 27 q. 1. ar. 1. & d. 4. c. 9. co. 1. & 5. & Psa. 17. co. 1. & Ioã. 21 lec. 1. cor. 3. 2. in.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod amor sit idem quod dilectio. Dion. enim 4. cap. * de diuin. nom. dicit quod hoc modo se habent amor & dilectio, sicut quatuor & bis duo, rectilineum & rectas habens lineas. Sed ista significant idem. Ergo amor & dilectio significant idem.

¶ 2. Præterea, Appetitiui motus secundum obiecta differunt. Sed idem est obiectum dilectionis & amoris. Ergo sunt idem.

¶ 3. Præterea, Si dilectio & amor in aliquo differunt, maximè in hoc differre videntur: quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, vt quidam dixerunt: secundum quod Augustinus narrat in 14. de ciuitate Dei †. Sed hoc modo non differunt: quia, vt ibidem * Augustinus dicit, in sacris scripturis vtrumque accipitur in bono & in malo. Ergo amor & dilectio non differunt: sicut ipse Augustinus ibidem concludit, quod non est aliud amorem dicere, & aliud dilectionem dicere.

** c. 4. in 1. par. a' quarum p. st medium illius. † c. 7. ante med. * c. 7. & 5. † c. 4. de diu. nom. in 1. par. circa medium & fi.*

SED contra est, quod Dion. dicit 4. cap. de † diuinis nominibus, quod quibusdam sanctorum visum est diuinius esse nomen amoris, quam nomen dilectionis.

RESPONDEO dicendum, quod quatuor nomina inueniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, charitas, & amicitia. Differunt tamen in hoc, quod amicitia secundum Philosophum in 8. * Ethic. est quasi habitus: amor autem & dilectio significantur per modum actus, vel passionis: charitas autem vtroque modo accipi potest, differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius inter ea est: omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non è conuerso: addit enim dilectio supra amorem dilectionem præcedentem, vt ipsum nomen sonat. Vnde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum: & est in sola rationali natura. Charitas autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, in quantum id quod amatur, magni pretij æstimatur, vt ipsum nomen designat.

lib. 8. c. 5. parum à med. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Dion. loquitur de amore & dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectiuo: sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum, quod obiectum amoris est communius, quam obiectum dilectionis: quia ad plura

plura se extendit amor quam dilectio, sicut* dictum est.

in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod non differunt amor & dilectio secundum differentiam boni & mali: sed sicut † dictum est. In parte tamen intellectiua idem est amor & dilectio. Et sic loquitur ibi * Augustinus de amore. Vnde parum post subdit, quod recta voluntas est amor bonus, & quod peruersa voluntas est malus amor. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum: inde habuerunt occasionem qui prædictam differentiam assignauerunt.

† *in corp art.*
* *c.7. & 9 lib.14. de ciu. Dei. tom.5.*

Ad quartum dicendum, quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse diuinius nomine dilectionis: quia amor importat quamdam passionem, præcipuè secundum quod est in appetitu sensitiuo: dilectio autem præsupponit judicium rationis. Magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passiuè, quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere: quod pertinet ad rationem dilectionis, vt dictum est *. Et propter hoc diuinius est amor quam dilectio.

* *in corp. art.*

153

Art. 4. *Utrum amor conuenienter diuidatur in amorem amicitiæ, & amorem concupiscentiæ?*

1.q.60. ar.3. cor. Et mal. q.1. ar.5. cor. & veri. q.4. a.3. Et Di. 4. le.9. & 10. cor. 1. & lib 10. co. 1. & 10. 15. le. 4. co. 1. f.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod amor inconuenienter diuidatur in amorem amicitiæ, & concupiscentiæ. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, vt dicit Philosophus in 8. Eth.* Sed habitus non potest esse pars diuisiua passionis. Ergo amor inconuenienter diuiditur per amorem concupiscentiæ, & amorem amicitiæ.

* *lib.8. c.5. a. medio. t.5.*

¶ 2. Præterea, Nihil diuiditur per id quod ei connumeratur. Non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest diuidi per concupiscentiam.

¶ 3. Præterea, Secundum Philosophum in 8. Eth. † triplex est amicitia, vtilis, delectabilis, & honesta. Sed amicitia vtilis & delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet diuidi contra amicitiam.

† *lib.8. eth. c.2. tom.5.*

SED contra, Quædam dicimur amare, quia ea concupimus: sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, vt dicitur in 2. * Top. Sed ad vinum, & ad huiusmodi non habemus amicitiam, vt dicitur in 8. Ethic. † Ergo alius est amor concupiscentiæ, & alius est amor amicitiæ.

* *lib.2. topic. c.2. parum ante med. to.1.*
† *lib.8. c. 11. in medius. to.5*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philoso-

li.2.rhe. cap 4. in prin. te. 6 phus dicit in 2. Rhet. * Amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alij; & in illud, cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ. Ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiæ. Hæc autem diuisio est secundum prius & posterius. Nam id quod amatur amore amicitiæ, simpliciter & per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiæ, non simpliciter, & secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse: ens autem secundum quid quod est in alio: ita & bonum, quod conuertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem. Quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid: & per consequens amor, quo amatur aliquid vt ei sit bonum, est amor simpliciter. Amor autem quo amatur aliquid vt sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non diuiditur per amicitiam & concupiscentiam, sed per amorem amicitiæ & concupiscentiæ: nam ille propriè dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus: illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis. Et per hoc patet solutio. Ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod in amicitia vtili & delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico. Et quantum ad hoc, saluatur ibi ratio amicitiæ Sed quia illud bonum refert vlterius ad suam delectationem & vtilitatem: inde est quod amicitia vtilis & dedelectabilis, in quantum trahitur ad amorem concupiscentiæ, deficit à ratione veræ amicitiæ.

QVAESTIO XXVII.

De causa amoris, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causa amoris. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum bonum sit sola causa amoris?

¶ Secundo, vtrum cognitio sit causa amoris?

¶ Tertio, vtrum similitudo?

¶ Quarto, vtrum aliqua alia animæ passionum:

154 Art. I. *Vtrum bonum sit sola causa amoris?*

inf. q. 20. art 1. & Dion. 4. le. 11. n. 2. AD primum sic proceditur. Videtur, quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psal. 10. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam: alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhet.* quod eos, qui mala sua dicunt, amamus. Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

l. 2. Rhe. c. 4. post med.

¶ 3. Præterea, Dion. dicit 4. cap. de * diuin. nom. quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.

c. 4. in pur. : .pa. rum ante med.

SED contra est, quod Aug. dicit 8. de Trinit. * Non amatur certè, nisi bonum solum. Ergo bonum est causa amoris.

** lib. 8. de trin. c. 3. in prin.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra * dictum est, amor ad appetitiuam potentiam pertinet, quæ est vis passiua. Vnde obiectum eius comparatur ad ipsam, sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur vt illud sit propriè causa amoris, quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum: quia vt dictum est *, amor importat quamdam connaturalitatem, vel complacentiam amantis ad amatum. Vnicuique autem est bonum, id quod est sibi connaturale & proportionatum. Vnde relinquitur, quod bonum sit propria causa amoris.

*t. m. 3. * q. 26. a. 1. q. 26. ar. 1. & 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod malum numquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, & apprehenditur vt simpliciter bonum: & sic aliquis amor est malus in quantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem in quantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum: puta delectationem, vel pecuniam, vel aliquid huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc, quod dicunt mala. Hoc enim, quod est dicerere mala sua, habet rationem boni, in quantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad tertium dicendum, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus: vnde & illi sensus præcipuè respiciunt pulchrum, qui maximè cognoscitiui sunt, scilicet visus & auditus rationi deseruientes: dicimus enim pulchra visibilia, & pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non vtimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitiuam: ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui: pulchrum

chrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet.

155 Art. 2. *Vtrum cognitio sit causa amoris?*

2.2.q.26. ar.2.ad 1. & 1.d.15. q.4.a.1. ad 3. q.35. ante med. to.4.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quæratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quæruntur, quæ nesciuntur, sicut scientiæ. Cum enim in his idem sit eas habere, quod eas noscere, vt August. dicit in lib. 83. quæst. * si cognoscerentur, haberentur, & non quærerentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

¶ 2. Præterea, Eiusdem rationis videtur esse, quod aliquid incognitum ametur, & quod aliquid ametur plusquam cognoscatur. Sed aliqua amantur plusquam cognoscantur: sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

¶ 3. Præterea, Si cognitio esset causa amoris, non posset inueniri amor, vbi non est cognitio. Sed in omnibus rebus inuenitur amor, vt dicit Dion. in 4. cap. de diu. nom. * Non autem in omnibus inuenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

c.4. in 1. par. post med. † statim à prin. li. tom 3. art. præc.

SED contra est, quod August. probat in 10. de † Trinit. quod nullus potest amare aliquid incognitum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi provt est apprehensum: & ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosoph. dicit 9. Ethic. * quod visio corporalis est principium amoris sensitiui: & similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua & bonum, quod non potest amari nisi cognitum.

lib.9.c.5. & c.12. tom.5.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui quærit scientiam, non omnino ignorat eam: sed secundum aliquid eam præcognoscit, vel in vniuersali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari: vt Aug. dicit decimo de Trin. * Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfectè.

c.1. circa fin. & c.2. & 3. t.3.

Ad secundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet: cuius est distinguere inter ea, quæ secundum rem sunt coniuncta, & componere quodammodo

do ea quæ sunt diuersa, vnum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur, quod homo cognoscat sigillatim quicquid est in re: sicut partes, & virtutes, & proprietates. Sed amor est in vi appetitiua, quæ respicit rem secundum quod in se est. Vnde ad perfectionem amoris sufficit, quod res provt in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit, quod aliquid plus ametur, quam cognoscatur: quia potest perfectè amari, etiam si non perfectè cognoscatur: sicut maximè patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem, quam de eis habent: puta quod sciunt Rhetoricam esse scientiam, per quam homo potest persuadere; & hoc in Rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Ad tertium dicendum, quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione: non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, vt supra dictum est *. *q.26.a.1.*

Art. 3. *Vtrum similitudo sit causa amoris?* 156

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odij: dicitur enim Prouerb. 13. quod inter superbos semper sunt jurgia. Et Philosophus dicit in 8. Ethic. * quod figuli corrixantur adinuicem. Ergo similitudo non est causa amoris. *inf. q. 99. ar. 2. cor. & de heb. do. lec. 2. fin. & 4. eth. co. 1. fin. & li. 8. co. 3.*

¶ 2. Præterea, August. dicit in 4. Conf. † quod aliquis amat in alio, quod esse non vellet: sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris: sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris, ** cap. 1. à med. † lib. 4. conf. c. 14 circa me. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, Quilibet homo amat id quo indiget, etiam si illud non habeat: sicut infirmus amat sanitatem, & pauper diuitias. Sed in quantum indiget, & caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

¶ 4. Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhet.* quod beneficos in pecunias & salutem amamus; & similiter eos, qui circa mortuos seruant amicitiam, omnes diligunt. Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris. *c. 4. paul. post prin. t. m. 6.*

SED contra est, quod dicitur Eccles. 13. Omne animal diligit simile sibi.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod similitudo, propriè loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est, quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Vno modo ex hoc, quod vtrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo ex hoc, quod vnum habet in potentia & in quadam inclinatione illud, quod aliud habet in actu. Sicut si dicamus, quod corpus graue existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore graui in suo loco existenti: vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum. Nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ, seu beneuolentiæ. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes quasi habentes vnam formam, sunt quodammodo vnum in forma illa: sicut duo homines sunt vnum in speciè humanitatis, & duo albi in albedine. Et ideo affectus vnius tendit in alterum sicut in vnum sibi, & vult ei bonum sicut & sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ, vel amicitiam vtilis seu delectabilis: quia vnicuique existenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, & in eius consecutione delectatur, si sit
q. 26. a. 4. sentiens & cognoscens. Dictum est autem * supra, quod in amore concupiscentiæ amans propriè amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem vnusquisque seipsum amat, quam alium: quia sibi vnus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formæ. Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet à consecutione boni, quod amat, efficitur ei odiosus: non in quantum est similis, sed in quantum est proprij boni impeditiuus. Et propter hoc figuli corrixantur adinuicem, quia seinuicem impediunt in proprio lucro: & inter superbos sunt jurgia, quia se inuicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt. Et per hoc patet responsio. Ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod in hoc etiam, quod aliquis in altero amat quod in se non amat, inuenitur ratio similitudinis, secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat: puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod vterque habet quod conuenit ei, secundum suam artem.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui amat hoc quo
in corp. art. indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum: vt dictum est *.

Ad quartum dicendum, quod secundum eandem similitudinem potentiæ ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, in quantum expectat ab eo aliquid quod desiderat. Et eadem ratio est de perseuerante in amicitia ad eum, qui non perseuerat: vtrobique enim videtur esse amicitia propter vtilitatem. Vel dicendum, quod licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes, secundum habitum completum: habent tamen eas, secundum quædam seminalia rationis, secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum tanquam suæ naturali rationi conformem.

Art. 4. *Vtrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris?* 157

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus in 8. Ethic. * quod aliqui amantur propter delectationem. Sed delectatio est passio quædam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris. *c. 3. to 5.*

¶ 2. Præterea, Desiderium quædam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicuius, quod ab eis expectamus: sicut apparet in omni amicitia. quæ est propter vtilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

¶ 3. Præterea, Augustinus dicit in 10. de Trinitate *. Cuius rei adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamuis quam pulchra sit videat. Ergo spes est etiam causa amoris. *lib. 10. c. 1. post med. to. 3.*

SED contra hæc est, quod omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur, vt Augustinus dicit 14. de ciuit. Dei *. *c. 7. & 9. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod nulla alia passio est, quæ non præsupponat aliquem amorem. Cuius ratio est: quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Vnde impossibile est, quod aliqua alia passio animæ sit causa vniuersaliter omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius: sicut etiam vnum bonum est causa alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem: amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente. Nullus enim delectatur, nisi in re aliquo modo amata.

Ad

Ad secundum dicendum, quod desiderium rei alicuius semper præsupponit amorem illius rei. Et sic desiderium alicuius rei potest esse causa, vt res alia ametur: sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum, à quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum, quod spes causat, vel auget amorem: & hoc ratione delectationis, quia delectationem causat: & etiam ratione desiderij, quia spes desiderium fortificat: non enim ita intense desideramus quæ non speramus. Sed tamen & ipsa spes est alicuius boni amati.

QVAESTIO XXVIII.

De effectibus amoris, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de effectibus amoris. ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum vnio sit effectus amoris?

¶ Secundo, vtrum mutua inhæsio?

¶ Tertio, vtrum ecstasis sit effectus amoris?

¶ Quarto, vtrum zelus?

¶ Quinto, vtrum amor sit passio læsiua amantis?

¶ Sexto, vtrum amor sit causa omnium, quæ amans agit?

158 Art. 1. *Vtrum vnio sit effectus amoris?*

1.2.q 20. ar.1.ad 3. & q. 60. ar.3.ad 2. & 3.d.27. q.1.art.1. & Dion. 4.le.10. co.1.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vnio non sit effectus amoris. Absentia enim vnioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam. Dicit enim Apost. ad Galat.4. Bonum æmulamini in bono, semper loquens de seipso, vt gloss. dicit: & non tantum cum præsens sum apud vos. Ergo vnio non est effectus amoris.

¶ 2. Præterea, Omnis vnio aut est per essentiam, sicut forma vnitur materiæ, & accidens subiecto, & pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius: aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat vnionem essentiæ: alioquin nunquam haberetur amor ad ea, quæ sunt per essentiam diuisa. Vnionem autem, quæ est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, vt dictum est*. Ergo vnio non est effectus amoris.

q.27.art. 3.& 4.

¶ 3. Præterea, Sensus in actu fit sensibile in actu, & intellectus in actu fit intellectiuum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo vnio magis est effectus cognitionis, quam amoris.

* c. 4. in p.2.& etiam in p. 1.declinando ad fin.

SED contra est, quod dicit Dion. 4.cap.de diuin. nom.* quod amor quilibet est virtus vnitiua.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est vnio aman

amantis ad amatum. Vna quidem secundum rem: puta cum amatum præsentialiter adest amanti. Alia vero secundum effectum: quæ quidem vnio consideranda est ex apprehensione præcedente: nam motus appetitiuus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor scilicet concupiscentiæ & amicitiæ, vterque procedit ex quadam apprehensione vnitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum sicut & sibi vult bonum. Vnde apprehendit eum vt alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum sicut & sibi ipsi. Et inde est, quod amicus dicitur esse alter ipse. Et Aug. dicit in 4. Confess. * Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animæ suæ. Primam ergo vnionem amor facit effectiue: quia mouet ad desiderandum, & quærendum præsentiam amati, quasi sibi conuenientis, & ad se pertinentis. Secundam autem vnionem facit formaliter: quia ipse amor est talis vnio vel nexus. Vnde August. dicit in 8. de Trinit. * quod amor est quasi iunctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, & quod amatur. Quod enim dicit copulans, refertur ad vnionem affectus, sine qua non est amor: quod vero dicit copulare intendens, pertinet ad vnionem realem.

c.6. circa fin. to. 1. & lib. 2. retract. cap. 6.

c. 10. parum à pr. to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de vnione reali, quam quidem requirit delectatio sicut causam: desiderium vero est in reali absentia amati: amor vero & in absentia & in præsentia.

Ad secundum dicendum, quod vnio tripliciter se habet ad amorem. Quædam enim vnio est causa amoris: & hæc quidem est vnio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum: quantum vero ad amorem, quo quis amat alia, est vnio similitudinis, vt dictum est. * Quædam vero vnio est essentialiter ipse amor. Et hæc est vnio secundum coaptationem affectus, quæ quidem assimilatur vnioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum: in amore quidem amicitiæ, vt ad seipsum: in amore autem concupiscentiæ, vt ad aliquid sui. Quædam vero vnio est effectus amoris: & hæc est vnio realis, quam amans quærit de re amata. Et hæc quidem vnio est secundum conuenientiam amoris. Vt enim Philosophus dicit 2. Polit. * Aristophanes dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri vnum: sed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt

quæst. præced. art. 3

c. 2 post med. t. 5.

vnio

vnionem, quæ conuenit & decet: vt scilicet simul conuersentur,& simul colloquantur,& in aliis huiusmodi coniungantur.

Ad tertium dicendum,quod cognitio perficitur per hoc, quod cognitum vnitur cognoscenti, secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quæ amatur, amanti aliquo modo vniatur,vt dictum est *. Vnde amor est magis vnitiuus,quam cognitio.

al 2. arg. præc.

159 Art. 2. *Vtrum mutua inhæsio sit effectus amoris?*

inf. q. 66. art. 6. co. & 3. dis. 27. q. 1. art. 1. ad 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non causet mutuam inhæsionem, scilicet vt amans sit in amato,& è conuerso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens & contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, vt amatum sit in amante, & è conuerso.

¶ 2. Præterea, Nihil potest penetrare in interiora alicuius integri, nisi per aliquam diuisionem. Sed diuidere quæ sunt secundum rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhæsio non est effectus amoris.

¶ 3. Præterea, Si per amorem amans est in amato, & è conuerso: sequetur quod hoc modo amatum vniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa vnio est amor; vt dictum est *. Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato: quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhæsio est effectus amoris.

art. 2.

SED contra est, quod dicitur 1. Ioan. 4. Qui manet in charitate,in Deo manet,& Deus in eo. Charitas autem est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

RESPONDEO dicendum, quod iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi & quantum ad vim apprehensiuam,& quantum ad vim appetitiuam. Nam quantum ad vim apprehensiuam amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud Phil. 1. Eo quod habeam vos in corde. Amans vero dicitur esse in amato, secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere: & sic ad interiora eius ingreditur: sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur 1. ad Cor. 2. quod scrutatur etiam profunda Dei. Sed quantum ad vim appetitiuam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in eius effectu: vt vel delectetur in eo, aut in bonis eius apud præsentiam, vel in absentia per desiderium ten-

dat

dat in ipsum amatum per amorem concupiscentiæ, vel in bona quæ vult amato eius per amorem amicitiæ: non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud: sed propter complacentiam amati interius radicatam. Vnde & amor dicitur intimus, & dicuntur viscera charitatis. E conuerso autem amans est in amato, aliter quidem per amorem concupiscentiæ, aliter per amorem amicitiæ. Amor namque concupiscentiæ non requiescit in quacumque extrinseca, aut superficiali adeptione, vel fruitione amati: sed quærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perueniens. In amore vero amicitiæ amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, & voluntatem amici sicut suam, vt quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, & affici. Et propter hoc proprium est amicorum eadem velle, & in eodem tristari & gaudere, secundũ Philosophum in 9. Ethic. * & in 2. Rhet. vt sic in quantum quæ sunt amici, æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato: in quantum autem è conuerso vult, & agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi: sic amatum est in amante. Potest autem & tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore amicitiæ secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, & sibi inuicem bona volunt & operantur.

li. 9. eth. c. 3. a medio, & li. 2 rhet. c. 4. to. 5. & 6.

Ad primum ergo dicendum, quod amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu eius per quamdam complacentiam. E conuerso vero amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud, quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diuerso modo esse aliquid continens & contentum: sicut genus continetur in specie, & è conuerso.

**in corp. artic.*

Ad secundum dicendum, quod rationis apprehensio præcedit affectum amoris. Et ideo sicut ratio disquirit: ita affectus amoris subintrat in amatum, vt ex dictis patet *.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de tertio modo mutuæ inhæsionis, qui non inuenitur in quolibet amore.

Art. 3. Vtrum ecstasis sit effectus amoris?

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ecstasis non sit effectus amoris. Ecstasis enim quamdam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem. Sunt enim amantes interdum

160 2. 2. q. 175. ar. 2. & 3. d. 27. q. 1. art. 1. ad 4. & ver. q. 13. ar. 2. ad 9. & 1. Co. 12. co. 3. fin.

dum ſui compotes. Ergo amor non facit ecſtaſim.

¶ 2. Præterea, Amans deſiderat amatum ſibi vniri. Magis ergo amatum trahit ad ſe, quam etiam pergat in amatum, extra ſe exiens.

¶ 3. Præterea, Amor vnit amatum amanti, ſicut dictum eſt *. Si ergo amans extra ſe tendit, vt in amatum pergat: ſequitur, quod ſemper plus diligat amatum quam ſeipſum; quod patet eſſe falſum. Non ergo ecſtaſis eſt effectus amoris.

a. 1. & 2.

SED contra eſt, quod Dionyſ. dicit 4. cap. de diu. nom.* quod diuinus amor ecſtaſim facit, & quod ipſe Deus propter amorem eſt ecſtaſim paſſus. Cum ergo quilibet amor ſit quædam ſimilitudo participata diuini amoris, vt ibidem * dicitur: videtur quod quilibet amor cauſet ecſtaſim.

c. 4. in p. 1. declinando ad fin.
† eod. c. 4. de diuin. nom.

RESPONDEO dicendum, quod ecſtaſim pati aliquis dicitur, cum extra ſe ponitur. Quod quidem contingit, & ſecundum vim apprehenſiuam, & ſecundum vim appetitiuam. Secundum quidem vim apprehenſiuam aliquis dicitur extra ſe poni, quando ponitur extra cognitionem ſibi propriam: vel quia ad ſuperiorem ſublimatur: ſicut homo dum eleuatur ad comprehendēda aliqua, quæ ſunt ſupra ſenſum & rationem, dicitur ecſtaſim pati, in quantum ponitur extra connaturalem apprehenſionem rationis & ſenſus. Vel quia ad inferiora deprimitur: puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur ecſtaſim paſſus. Secundum appetitiuam vero partem dicitur aliquis ecſtaſim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra ſeipſum. Primam quidem ecſtaſim facit amor diſpoſitiue, in quantum ſcilicet facit meditari de amato, vt dictum eſt *. Intenſa autem meditatio vnius abſtrahit ab aliis. Sed ſecundam ecſtaſim facit amor directe. Simpliciter quidem amor amicitiæ, amor autem concupiſcentiæ non ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Nam in amore concupiſcentiæ quodammodo fertur amans extra ſeipſum, in quantum ſcilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra ſe. Sed quia illud extrinſecum bonum quærit ſibi habere, non exit ſimpliciter extra ſe: ſed talis affectio in fine infra ipſam concluditur. Sed in amore amicitiæ affectus alicuius ſimpliciter exit extra ſe: quia vult amico bonum, & operatur bonum, quaſi gerens curam & prouidentiam ipſius propter ipſum amicum.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de prima ecſtaſi.

Ad

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de amore concupiscentiæ, qui non facit simpliciter ecstasim, vt dictum est *. *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat, in tantum extra se exit, in quantum vult bona amici, & operatur: non tamen vult bona amici magis quam sua. Vnde non sequitur quod alterum pluſquam se diligat.

Art. 4. *Vtrum zelus sit effectus amoris?* 161

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium. Vnde dicitur 1. ad Cor. 3. Cum sit inter vos zelus & contentio, &c. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris. *ma. q. 10. artic. 1. ad 11.*

¶ 2. Præterea, Obiectum amoris est bonum, quod est communicatiuum sui. Sed zelus repugnat communicationi: ad zelum enim pertinere videtur quod quis non patitur consortium in amato: sicut viri dicuntur zelare vxores, quas nolunt habere communes cum cæteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

¶ 3. Præterea, Zelus non est sine odio, sicut nec sine amore. Dicitur enim in Psal. 72. Zelaui super iniquos. Non ergo debet dici magis effectus amoris, quam odij.

SED contra est, quod Dionys. dicit 4. cap. de diu. nom.* quod Deus appellatur zelotes, propter multum amorem quem habet ad existentia. *cap. 4. in p. 1. paulo ante fin.*

RESPONDEO dicendum, quod zelus quocumque modo sumatur, ex intensione amoris prouenit. Manifestum est enim, quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium, vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, vt August. dicit in lib. 83. qq.* intensus amor quærit excludere omne id, quod sibi repugnat. Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiæ, & aliter in amore amicitiæ. Nam in amore concupiscentiæ, qui intense aliquid concupiscit, mouetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietæ eius quod amatur. Et hoc modo viri dicuntur zelare vxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas: quam in vxore quærunt. Similiter etiam qui quærunt excellentiam, mouentur contra eos, qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum. Et iste est zelus inuidiæ, de quo dicitur in Psal. 36. Noli æmulari in malignantibus, neque zelaueris facientes iniquitatem. Amor autem amicitiæ quærit bonum amici. Vnde quando est intensus, facit hominem moueri contra omne *li. 83. qq. q. 35. & 36. to. 4.*

omne

omne illud, quod repugnat bono amici: & secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando si qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet. Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea, quæ sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur: secundum illud 3. Reg. 19. Zelatus sum pro Domino exercituum. Et Ioh. 2. super illud Zelus domus tuæ comedit me: dicit gloss.* quod bono zelo comeditur, qui quælibet praua quæ viderit, corrigere satagit: si nequit, tolerat & gemit.

est gloss. Aug. in Euan. Io. tract. 10. inter me. & fin. t. 9

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de zelo inuidiæ: qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum, quod bonum amatur, in quantum est communicabile amanti. Vnde omne illud, quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum. Et sic ex amore boni zelus causatur; ex defectu autem bonitatis contingit, quod quædam parua bona non possunt integre simul possideri à multis. Et ex amore talium causatur zelus inuidiæ, non autem proprie ex his quæ integre possunt à multis posside ri. Nullus enim inuidet alteri de cognitione veritatis, quæ à multis integre cognosci potest: sed forte de excellentia circa cognitionem huius.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum, quod aliquis odio habet ea quæ repugnant amato, ex amore procedit. Vnde zelus proprie ponitur effectus amoris magis, quam odij.

162 Art. 5. *Vtrum amor sit passio læsiua amantis?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod amor sit passio læsiua. Languor enim significat læsionem quamdam languentis. Sed amor causat languorem. Dicitur enim Cant. 2. Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo. Ergo amor est passio læsiua.

¶ 2. Præterea, Liquefactio est quædam resolutio. Sed amor est liquefactiuus. Dicitur enim Cantic. 5. Anima mea liquefacta est, vt dilectus meus locutus est. Ergo amor est resolutiuus. Est ergo corruptiuus & læsiuus.

¶ 3. Præterea, Feruor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptiuus est. Sed feruor causatur ex amore. Dionys. enim 7. cap. cœlest. hierar.* inter cæteras proprietates ad amorem seraphim pertinentes, ponit calidum & acutum, &

c. 7. non remote à prin.

& superferuens. Et Cant. 8. dicitur de amore, quod lampades eius sunt lampades ignis atque flammarum. Ergo amor est passio læsiua & corruptiua.

SED contra est, quod dicit Dion. 4. cap. de diu. nom.* quod singula seipsa amant contentiue, id est conseruatiue. Ergo amor non est passio læsiua, sed magis conseruatiua & perfectiua. *c. 4. p. 1. in med. & fin.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, amor significat coaptationem quamdam appetitiuæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem, quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conueniens, ex hoc ipso læditur: sed magis si sit possibile, proficit & melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conueniens, ex hoc læditur & deterioratur. Amor ergo boni conuenientis est perfectiuus, & melioratiuus amantis. Amor autem boni, quod non est conueniens amãti, est læsiuus & deterioratiuus amantis. Vnde maxime homo perficitur & melioratur per amorem Dei; læditur autem & deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseæ 9. Facti sunt abominabiles sicut ea, quæ dilexerunt. Et hoc quidem sic dictum est de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit læsiuus propter excessum immutationis: sicut accidit in sensu, & in omni actu virtutis animæ, qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis. *q. 16. a. 1 & 2. & q. 27. a. 1.*

Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor & feruor; inter quæ primum est liquefactio, quæ opponitur congelationi. Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, vt non possint de facili subintrationem alterius, pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, provt amatum est in amante, sicut iam supra dictum est*. Vnde cordis congelatio, vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quamdam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile, vt amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens & habitum, causatur delectatio siue fruitio. Si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per languorem. Vnde & Tullius in 3.* de Tusculanis quæst. maxime tristitiam, ægritudinem nominat: & intensum desiderium de consecutione *art. 2.* *li. 3. à medio & l. 4. non remote à prin.*

amati, quod significatur per feruorem. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitiuæ virtutis ad obiectum. Sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati, secundum immutationem organi.

163 Art. 6. *Vtrum amor sit causa omnium, quæ amans agit?*

3. d. 27. q. 1. art. 1. cor. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, vt supra dictum est *. Sed non omnia, quæ agit homo, agit ex passione: sed quædam agit ex electione, & quædam ex ignorantia, vt dicitur in 5. Ethic. * Ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

* q. 16. art. 2. cap. 8.

¶ 2. Præterea, Appetitus est principium motus & actionis in omnibus animalibus, vt patet in 3. de anima *. Si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitiuæ partis erunt superfluæ.

text. 48. vsque ad 55. to. 2.

¶ 3. Præterea, Nihil causatur simul à contrariis causis. Sed quædam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

SED contra est, quod Dion. dicit 4. cap. de diu. nom.* quod propter amorem boni omnia agunt, quæcumque agunt.

c. 4. p. 4. non multum procul a pr.

RESPONDEO dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, vt supra dictum est: finis autem est bonum desideratum, & amatum vnicuique. Vnde manifestum est, quod omne agens quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de amore, qui est passio in appetitu sensitiuo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem. Sic enim Dion. loquitur de amore in 4. cap. de diu. nominibus *.

cap. 4. in p. 2.

Ad secundum dicendum, quod ex amore, sicut iam dictum est, causatur & desiderium, & tristitia, & delectatio, & per consequens omnes aliæ passiones. Vnde omnis actio, quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. Vnde non superfluunt aliæ passiones, quæ sunt causæ proximæ.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur *.

q. 29. a. 2.

QVAE

QVAESTIO XXIX.

De odio in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de odio.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum causa & obiectum odij sit malum?

¶ Secundo, vtrum odium causetur ex amore?

¶ Tertio, vtrum odium sit fortius, quam amor?

¶ Quarto, vtrum aliquis possit habere odio seipsum?

¶ Quinto, vtrum aliquis possit habere odio veritatẽ?

¶ Sexto, vtrũ aliquid possit haberi odio in vniuersali?

Art. I. *Vtrum causa & obiectum odij sit malum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod obiectum & causa odij non sit malum. Omne enim quod est, in quantum huiusmodi, bonum est. Si igitur obiectum odij sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicuius rei: quod patet esse falsum. 164 ma. q. 12. ar. 4. cor.

¶ 2. Præterea, Odire malum est laudabile. Vnde in laudem quorumdam dicitur 2. Machab. 3. quod leges optime custodiebantur propter Oniæ pontificis pietatem, & animos odio habentes mala. Si igitur nihil odiatur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile: quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Idem non est simul bonum, & malum. Sed idem diuersis est odibile, & amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

SED contra, Odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, vt supra dictum est *. Ergo obiectum odij est malum. q. 26 a. 1.

RESPONDEO Dicendum, quod cum appetitus naturalis deriuetur ab aliqua apprehensione, licet non coniuncta: eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, & appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem coniunctam, sicut supra dictum est *. In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut vnumquodque habet naturalem consonantiam, vel aptitudinem ad id quod sibi conuenit, quæ est amor naturalis: ita ad id quod est repugnans, & corruptiuum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur & in appetitu animali, seu in intellectiuo amor est consonantia quædam appetitus ad id, quod apprehenditur vt conueniens. Odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur vt repugnans, & nociuum. Sicut autem omne conueniens in quantum huiusmodi, habet rationem boni: ita omne repugnans, in quantum q. 26. a. 1.

huiusmodi, habet rationem mali. Et ideo sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odij.

Ad primum ergo dicendum, quod ens in quantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis conuenientis: quia omnia conueniunt in ente. Sed ens in quantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum: & secundum hoc vnum ens est odibile alteri, & est malum: & si non in se: tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod sicut aliquid apprehenditur vt bonum, quod non est vere bonum: ita aliquid apprehenditur vt malum, quod non est vere malum. Vnde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum, quod contingit idem esse amabile, & odibile diuersis. Secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod vnum & idem est conueniens vni secundum suam naturam, & repugnans alteri: sicut calor conuenit igni, & repugnat aquæ. Secundum appetitum vero animalem ex hoc, quod vnum & idem apprehenditur ab vno sub ratione boni, & ab alio sub ratione mali.

165 Art. 2. *Vtrum odium causetur ex amore?*

Sup. q. 28 art. 6. ad 3. & inf. ar. 3. cor. & 4. contrac. 19. co. 1. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit causa odij. Ea enim quæ ex opposito diuiduntur, naturaliter sunt simul, vt dicitur in prædicamentis *. Sed amor, & odium cum sint contraria, ex opposito diuiduntur. Ergo naturaliter sunt simul. Non ergo amor est causa odij.

¶ 2. Præterea, Vnum contrariorum non est causa alterius. Sed amor, & odium sunt contraria. Ergo &c.

** In post. prædicamentis, c. de Simul. c. 7. & 9. tom. 5.* ¶ 3. Præterea, Posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, vt videtur. Nam odium importat recessum à malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odij.

SED contra est, quod dicit August. 14. * de ciuit. Dei, quod omnes affectiones causantur ex amore. Ergo & odium cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

RESPONDEO Dicendum, quod sicut dictum est *, amor consistit in quadam conuenientia amantis ad amatum: odium vero consistit in quadam repugnantia, vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conueniat, quam quid ei repugnet. Per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptiuum, vel impeditiuum eius, quod est conueniens. Vnde necesse est, quod amor sit prior odio: & quod nihil odio habeatur nisi hoc, quod contraria

art. præc.

trarta

trariatur conuenienti quod amatur: & secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ ex opposito diuiduntur, quædam inueniuntur, quæ sunt naturaliter simul, & secundum rem, & secundum rationem: sicut duæ species animalis, vel duæ species coloris. Quædam vero sunt simul secundum rationem: sed vnum realiter est prius altero, & causa eius: sicut patet in speciebus numerorum, figurarum & motuum. Quædam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem: sicut substantia, & accidens. Nam substantia realiter est causa accidentis, & ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ, quam accidenti: quia accidenti non attribuitur, nisi in quantum est in substantia. Amor autem, & odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Vnde nihil prohibet amorem esse causam odij.

Ad secundum dicendum, quod amor, & odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem: sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se inuicem consequentia. Eiusdem enim rationis est, quod ametur aliquid, & odiatur eius contrarium. Et sic amor vnius rei est causa, quod eius contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quod in executione prius est recedere ab vno termino, quam accedere ad alterum terminum: sed in intentione est è conuerso. Propter hoc enim receditur ab vno termino, vt accedatur ad alterum. Motus autem appetitiuus magis pertinet ad intentionem, quam ad executionem. Et ideo amor est prior odio: cum vtrumque sit motus appetitiuus.

Art. 3. *Vtrum odium sit fortius quam amor?* 166

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod odium sit fortius amore. Dicit enim August. in lib. 83. quæst.* Nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem. Sed fugere dolorem pertinet ad odium: appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore. ** li. 83. q. 36. pauł post prin. tom. 4.*

¶ 2. Præterea, Debilius vincitur à fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor conuertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

¶ 3. Præterea, Affectio animæ per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum quam ad prosequendum amatum: sicut etiam bestiæ abstinent à delectabilibus propter verbera: vt August. introducit in lib. 83. quæst.* Ergo odium est fortius amore. *q. 36. paulo post pr. tom. 4.*

SED contra, Bonum eſt fortius quam malum: quia malum non agit, niſi virtute boni, vt Dion. dicit cap. 4. de diuin. nomin. * Sed odium & amor differunt ſecundum differentiam boni, & mali. Ergo amor eſt fortior odio.

* in p. 4.

RESPONDEO dicendum, quod impoſsibile eſt effectum ſua cauſa eſſe fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore, ſicut ex cauſa, vt ſupra dictum eſt *. Vnde impoſsibile eſt, quod odium ſit fortius amore ſimpliciter. Sed oportet vlterius, quod amor, ſimpliciter loquendo, ſit odio fortior. Fortius enim mouetur aliquid in finem, quam in ea quæ ſunt ad finem. Receſſus autem à malo ordinatur ad conſecutionem boni, ſicut ad finem. Vnde ſimpliciter loquendo, fortior eſt motus animæ in bonum, quam in malum. Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo. Primo quidem, quia odium eſt magis ſenſibile, quam amor. Cum enim ſenſus perceptio ſit in quadam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum eſt, non ita ſentitur, ſicut quando eſt in ipſo immutari. Vnde calor febris ethicæ, quamuis ſit maior, non tamen ita ſentitur, ſicut calor tertianæ: quia calor ethicæ iam verſus eſt quaſi in habitum, & naturam. Et propter hoc etiam amor magis ſentitur in abſentia amati: ſicut Auguſtinus dicit in 10. de Trinit. * quod amor non ita ſentitur, cum non prodit eum indigentia: & propter hoc etiam repugnantia eius quod oditur, ſenſibilius percipitur, quam conuenientia eius quod amatur. Secundo, quia non comparatur odium ad amorem ſibi correſpondentem. Secundum enim diuerſitatem bonorum eſt diuerſitas amorum in magnitudine, & paruitate: quibus proportionantur oppoſita odia: vnde odium quod correſpondet maiori amori, magis mouet, quam minor amor. Et per hoc patet reſponſio Ad primum. Nam amor voluptatis eſt minor, quam amor conſeruationis ſui ipſius, cui reſpondet fuga doloris: & ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

* art. 2. huius quæſt.

* c. 12. poſt med. to. 3.

Ad ſecundum dicendum, quod odium numquam vinceret amorem, niſi propter maiorem amorem, cui odium correſpondet. Sic homo magis diligit ſe, quam amicum: & propter hoc quod diligit ſe, habet odio etiam amicum, ſi ſibi contrarietur.

Ad tertium dicendum, quod ideo intenſius aliquid operatur ad repellendum odioſa, quia odium eſt magis ſenſibile.

Art.

Art. 4. *Vtrum aliquis poßit habere odio seipsum?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psal. 10. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. 2. q. 25. a. 7. & 2. di. 42. q. 2. a. 2. ad 2. & Ps. 10. co. 4. & Eph. 5. le. 6.

¶ 2. Præterea, Illum odimus, cui volumus, & operamur malum. Sed quandoque aliquis vult, & operatur sibi ipsi malum, puta qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

¶ 3. Præterea, Boëtius dicit in 2. de consol.* quod auaritia facit homines odiosos. Ex quo potest accipi quod omnis homo odit auarum. Sed aliqui sunt auari. Ergo illi odiunt seipsos.

prosa. 5. parum à prin.

SED contra est, quod Apostolus dicit ad Ephes. 5. quod nemo vnquam carnem suam odio habuit.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est, quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim vnumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere, nisi sub ratione boni: nam malum est præter voluntatem, vt Dionys. dicit 4. cap. de diuin. nomin. * Amare autem aliquem, est velle ei bonum, vt supra dictum est *. Vnde necesse est, quod aliquis amet seipsum: & impossibile est, quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo. Per accidens tamen contingit, quod aliquis seipsum odio habeat: & hoc dupliciter. Vno modo ex parte boni, quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud, quod appetitur, vt secundum quid bonum, esse simpliciter malum: & secundum hoc aliquis, per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo ex parte suiipsius cui vult bonum. Vnumquodque enim maximè est id, quod est principalius in ipso. Vnde ciuitas dicitur facere id, quod Rex facit; quasi Rex sit tota ciuitas. Manifestum est ergo, quod homo maximè est mens hominis. Contingit autem, quod aliqui æstimant se maximè esse illud, quod sunt secundum naturam corporalem, & sensitiuam. Vnde amant se secundum id quod æstimant se esse: sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et vtroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum. Et per hoc patet responsio Ad primum.

*p. 4. aliquantulũ ante fin. * q. 26. art. 4.*

Ad secundum dicendum, quod nullus sibi vult, & facit malum, nisi in quantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam & illi, qui interimunt seipsos, hoc ipsum, quod est mori, apprehendunt sub ratione

 boni,

Ad secundum dicendum, quod desiderium rei alicuius semper præsupponit amorem illius rei. Et sic desiderium alicuius rei potest esse causa, vt res alia ametur: sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum, à quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum, quod spes causat, vel auget amorem: & hoc ratione delectationis, quia delectationem causat: & etiam ratione desiderij, quia spes desiderium fortificat: non enim ita intense desideramus quæ non speramus. Sed tamen & ipsa spes est alicuius boni amati.

QVAESTIO XXVIII.

De effectibus amoris, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de effectibus amoris. ET CIRCA hoc quæruntur sex.
¶ Primo, vtrum vnio sit effectus amoris?
¶ Secundo, vtrum mutua inhæsio?
¶ Tertio, vtrum ecstasis sit effectus amoris?
¶ Quarto, vtrum zelus?
¶ Quinto, vtrum amor sit passio læsiua amantis?
¶ Sexto, vtrum amor sit causa omnium, quæ amans agit?

158 Art. 1. *Vtrum vnio sit effectus amoris?*

1.2.q 20. ar.1.ad 3. & q. 60. ar.3.ad 2. & 3.d.27. q.1.art.1. & Dion. 4.le.10. co.1.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vnio non sit effectus amoris. Absentia enim vnioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam. Dicit enim Apost. ad Galat. 4. Bonum æmulamini in bono, semper loquens de seipso, vt gloss. dicit: & non tantum cum præsens sum apud vos. Ergo vnio non est effectus amoris.

¶ 2. Præterea, Omnis vnio aut est per essentiam, sicut forma vnitur materiæ, & accidens subiecto, & pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius: aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat vnionem essentiæ: alioquin nunquam haberetur amor ad ea, quæ sunt per essentiam diuisa. Vnionem autem, quæ est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, vt dictum est *. Ergo vnio non est effectus amoris.

q.27.art. 3.& 4.

¶ 3. Præterea, Sensus in actu fit sensibile in actu, & intellectus in actu fit intellectiuum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo vnio magis est effectus cognitionis, quam amoris.

SED contra est, quod dicit Dion. 4. cap. de diuin. nom. * quod amor quilibet est virtus vnitiua.

** c. 4. in p.2.& etiam in p. 1.declinando ad fin.*

RESPONDEO dicendum, quod duplex est vnio aman

amantis ad amatum. Vna quidem secundum rem: puta cum amatum præsentialiter adest amanti. Alia vero secundum effectum: quæ quidem vnio consideranda est ex apprehensione præcedente: nam motus appetitiuus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor scilicet concupiscentiæ & amicitiæ, vterque procedit ex quadam apprehensione vnitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum sicut & sibi vult bonum. Vnde apprehendit eum vt alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum sicut & sibi ipsi. Et inde est, quod amicus dicitur esse alter ipse. Et Aug. dicit in 4. Confess. * Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animæ suæ. Primam ergo vnionem amor facit effectiue: quia mouet ad desiderandum, & quærendum præsentiam amati, quasi sibi conuenientis, & ad se pertinentis. Secundam autem vnionem facit formaliter: quia ipse amor est talis vnio vel nexus. Vnde August. dicit in 8. de Trinit. * quod amor est quasi iunctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, & quod amatur. Quod enim dicit copulans, refertur ad vnionem affectus, sine qua non est amor: quod vero dicit copulare intendens, pertinet ad vnionem realem.

c.6. circa fin. to. 1. & lib. 2. retract. cap. 6.

c. 10. parum a pr. to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de vnione reali, quam quidem requirit delectatio sicut causam: desiderium vero est in reali absentia amati: amor vero & in absentia & in præsentia.

Ad secundum dicendum, quod vnio tripliciter se habet ad amorem. Quædam enim vnio est causa amoris: & hæc quidem est vnio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum: quantum vero ad amorem, quo quis amat alia, est vnio similitudinis, vt dictum est. * Quædam vero vnio est essentialiter ipse amor. Et hæc est vnio secundum coaptationem affectus, quæ quidem assimilatur vnioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum: in amore quidem amicitiæ, vt ad seipsum: in amore autem concupiscentiæ, vt ad aliquid sui. Quædam vero vnio est effectus amoris: & hæc est vnio realis, quam amans quærit de re amata. Et hæc quidem vnio est secundum conuenientiam amoris. Vt enim Philosophus dicit 2. Polit. * Aristophanes dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri vnum: sed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt

quæst. præced. art. 3

c. 2 post med. t. 5.

vnio

vnionem, quæ conuenit & decet: vt scilicet simul conuersentur, & simul colloquantur, & in aliis huiusmodi coniungantur.

Ad tertium dicendum, quod cognitio perficitur per hoc, quod cognitum vnitur cognoscenti, secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quæ amatur, amanti aliquo modo vniatur, vt dictum est *. Vnde amor est magis vnitiuus, quam cognitio.

al 2. arg. prec.

159 Art. 2. *Vtrum mutua inhæsio sit effectus amoris?*

inf. q. 66. art. 6. cc. & 3. dis. 27. q. 1. art. 1. ad 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non causet mutuam inhæsionem, scilicet vt amans sit in amato, & è conuerso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens & contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, vt amatum sit in amante, & è conuerso.

¶ 2. Præterea, Nihil potest penetrare in interiora alicuius integri, nisi per aliquam diuisionem. Sed diuidere quæ sunt secundum rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhæsio non est effectus amoris.

¶ 3. Præterea, Si per amorem amans est in amato, & è conuerso: sequetur quod hoc modo amatum vniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa vnio est amor; vt dictum est *. Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato: quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhæsio est effectus amoris.

art. 2.

SED contra est, quod dicitur 1. Ioan. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Charitas autem est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

RESPONDEO dicendum, quod iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi & quantum ad vim apprehensiuam, & quantum ad vim appetitiuam. Nam quantum ad vim apprehensiuam amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud Phil. 1. Eo quod habeam vos in corde. Amans vero dicitur esse in amato, secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere: & sic ad interiora eius ingreditur: sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur 1. ad Cor. 2. quod scrutatur etiam profunda Dei. Sed quantum ad vim appetitiuam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in eius effectu: vt vel delectetur in eo, aut in bonis eius apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat

dat in ipsum amatum per amorem concupiscentiæ, vel in bona quæ vult amato eius per amorem amicitiæ: non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud: sed propter complacentiam amati interius radicatam. Vnde & amor dicitur intimus, & dicuntur viscera charitatis. E conuerso autem amans est in amato, aliter quidem per amorem concupiscentiæ, aliter per amorem amicitiæ. Amor namque concupiscentiæ non requiescit in quacumque extrinseca, aut superficiali adeptione, vel fruitione amati: sed quærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perueniens. In amore vero amicitiæ amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, & voluntatem amici sicut suam, vt quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, & affici. Et propter hoc proprium est amicorum eadem velle, & in eodem tristari & gaudere, secundũ Philosophum in 9. Ethic. * & in 2. Rhet. vt sic in quantum quæ sunt amici, æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato: in quantum autem è conuerso vult, & agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi: sic amatum est in amante. Potest autem & tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore amicitiæ secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, & sibi inuicem bona volunt & operantur.

li. 9. eth. c. 3. a med. io, & li. 2 rhet. c. 4. to. 5. & 6.

Ad primum ergo dicendum, quod amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu eius per quamdam complacentiam. E conuerso vero amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud, quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diuerso modo esse aliquid continens & contentum: sicut genus continetur in specie, & è conuerso.

Ad secundum dicendum, quod rationis apprehensio præcedit affectum amoris. Et ideo sicut ratio disquirit: ita affectus amoris subintrat in amatum, vt ex dictis patet *.

**in corp. artic. 160 2. 2. q. 175. ar. 2. & 3. d. 27. q. 1. art. 1. ad 4. & ver. q. 13. ar. 2. ad 9. & 1. Co. 12. co. 3. fin.*

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de tertio modo mutuæ inhæsionis, qui non inuenitur in quolibet amore.

Art. 3. Vtrum ecstasis sit effectus amoris?

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ecstasis non sit effectus amoris. Ecstasis enim quamdam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem. Sunt enim amantes interdum

dum sui compotes. Ergo amor non facit ecstasim.

¶ 2. Præterea, Amans desiderat amatum si i vniri. Magis ergo amatum trahit ad se, quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

¶ 3. Præterea, Amor vnit amatum amanti, sicut dictum est *. Si ergo amans extra se tendit, vt in amatum pergat: sequitur, quod semper plus diligat amatum quam seipsum; quod patet esse falsum. Non ergo ecstasis est effectus amoris.

a. 1. & 2.

SED contra est, quod Dionys. dicit 4. cap. de diu. nom.* quod diuinus amor ecstasim facit, & quod ipse Deus propter amorem est ecstasim passus. Cum ergo quilibet amor sit quædam similitudo participata diuini amoris, vt ibidem * dicitur: videtur quod quilibet amor causet ecstasim.

c. 4. in p. 1. declinando ad fin.
† eod. c. 4. de diuin. nom.

RESPONDEO dicendum, quod ecstasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit, & secundum vim apprehensiuam, & secundum vim appetitiuam. Secundum quidem vim apprehensiuam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam: vel quia ad superiorem sublimatur: sicut homo dum eleuatur ad comprehendēda aliqua, quæ sunt supra sensum & rationem, dicitur ecstasim pati, in quantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis & sensus. Vel quia ad inferiora deprimitur: puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur ecstasim passus. Secundum appetitiuam vero partem dicitur aliquis ecstasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. Primam quidem ecstasim facit amor dispositiue, in quantum scilicet facit meditari de amato, vt dictum est *. Intensa autem meditatio vnius abstrahit ab aliis. Sed secundam ecstasim facit amor directe. Simpliciter quidem amor amicitiæ, amor autem concupiscentiæ non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiæ quodammodo fertur amans extra seipsum, in quantum scilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se: sed talis affectio in fine infra ipsam concluditur. Sed in amore amicitiæ affectus alicuius simpliciter exit extra se: quia vult amico bonum, & operatur bonum, quasi gerens curam & prouidentiam ipsius propter ipsum amicum.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de prima ecstasi.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de amore concupiscentiæ, qui non facit simpliciter ecstasim, vt dictum est *. *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat, in tantum extra se exit, in quantum vult bona amici, & operatur: non tamen vult bona amici magis quam sua. Vnde non sequitur quod alterum plusquam se diligat.

Art. 4. *Vtrum zelus sit effectus amoris?* 161

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium. Vnde dicitur 1. ad Cor. 3. Cum sit inter vos zelus & contentio, &c. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris. *ma. q. 10. artic. 1. ad 11.*

¶ 2. Præterea, Obiectum amoris est bonum, quod est communicatiuum sui. Sed zelus repugnat communicationi: ad zelum enim pertinere videtur quod quis non patitur consortium in amato: sicut viri dicuntur zelare vxores, quas nolunt habere communes cum cæteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

¶ 3. Præterea, Zelus non est sine odio, sicut nec sine amore. Dicitur enim in Psal. 72. Zelaui super iniquos. Non ergo debet dici magis effectus amoris, quam odij.

SED contra est, quod Dionys. dicit 4. cap. de diu. nom.* quod Deus appellatur zelotes, propter multum amorem quem habet ad existentia. *cap. 4. in p. 1. paulo ante fin.*

RESPONDEO dicendum, quod zelus quocumque modo sumatur, ex intensione amoris prouenit. Manifestum est enim, quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium, vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, vt August. dicit in lib. 83. qq.* intensus amor quærit excludere omne id, quod sibi repugnat. Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiæ, & aliter in amore amicitiæ. Nam in amore concupiscentiæ, qui intense aliquid concupiscit, mouetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietæ eius quod amatur. Et hoc modo viri dicuntur zelare vxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas: quam in vxore quærunt. Similiter etiam qui quærunt excellentiam, mouentur contra eos, qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum. Et iste est zelus inuidiæ, de quo dicitur in Psal. 36. Noli æmulari in malignantibus, neque zelaueris facientes iniquitatem. Amor autem amicitiæ quærit bonum amici. Vnde quando est intensus, facit hominem moueri contra omne *li. 83. qq. q. 35. & 36. to. 4.*

omne

& superferuens. Et Cant. 8. dicitur de amore, quod lampades eius sunt lampades ignis atque flammarum. Ergo amor est passio læsiua & corruptiua.

SED contra est, quod dicit Dion. 4. cap. de diu. nom.* quod singula seipsa amant contentiue, id est conseruatiue. Ergo amor non est passio læsiua, sed magis conseruatiua & perfectiua. *c.4.p.1. in med. & fin.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, amor significat coaptationem quamdam appetitiuæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem, quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conueniens, ex hoc ipso læditur: sed magis si sit possibile, proficit & melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conueniens, ex hoc læditur & deterioratur. Amor ergo boni conuenientis est perfectiuus, & melioratiuus amantis. Amor autem boni, quod non est conueniens amāti, est læsiuus & deterioratiuus amantis. Vnde maxime homo perficitur & melioratur per amorem Dei; læditur autem & deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseæ 9. Facti sunt abominabiles sicut ea, quæ dilexerunt. Et hoc quidem sic dictum est de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit læsiuus propter excessum immutationis: sicut accidit in sensu, & in omni actu virtutis animæ, qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis. *q.26.a.1 & 2.a. q.27.a.*

Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor & feruor; inter quæ primum est liquefactio, quæ opponitur congelationi. Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, vt non possint de facili subintrationem alterius, pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra dictum est*. Vnde cordis congelatio, vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quamdam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile, vt amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens & habitum, causatur delectatio siue fruitio. Si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per languorem. Vnde & Tullius in 3.* de Tusculanis quæst. maxime tristitiam, ægritudinem nominat: & intensum desiderium de consecutione *art.2.* *li.3. à medio & l. 4. non remote à prin.*

amati, quod significatur per feruorem. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitiuæ virtutis ad obiectum. Sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati, secundum immutationem organi.

163 Art. 6. *Vtrum amor sit causa omnium, quæ amans agit?*

3. d. 27. q. 1. art. 1. cor. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, vt supra dictum est *. Sed non omnia, quæ agit homo, agit ex passione: sed quædam agit ex electione, & quædam ex ignorantia, vt dicitur in 5. Ethic. * Ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

* q. 16. art. 2. cap. 8.

¶ 2. Præterea, Appetitus est principium motus & actionis in omnibus animalibus, vt patet in 3. de anima *. Si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitiuæ partis erunt superfluæ.

text. 48. vsque ad 55. to. 2.

¶ 3. Præterea, Nihil causatur simul à contrariis causis. Sed quædam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

SED contra est, quod Dion. dicit 4. cap. de diu. nom. * quod propter amorem boni omnia agunt, quæcumque agunt.

c. 4. p. 4. non multum procul a pr.

RESPONDEO dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, vt supra dictum est: finis autem est bonum desideratum, & amatum vnicuique. Vnde manifestum est, quod omne agens quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de amore, qui est passio in appetitu sensitiuo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem. Sic enim Dion. loquitur de amore in 4. cap. de diu. nominibus *.

cap. 4. in p. 2.

Ad secundum dicendum, quod ex amore, sicut iam dictum est, causatur & desiderium, & tristitia, & delectatio, & per consequens omnes aliæ passiones. Vnde omnis actio, quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. Vnde non superfluunt aliæ passiones, quæ sunt causæ proximæ.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur *.

q. 29. a. 2.

QVAE

QVAESTIO XXIX.

De odio in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de odio.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum causa & obiectum odij sit malum?

¶ Secundo, vtrum odium causetur ex amore?

¶ Tertio, vtrum odium sit fortius, quam amor?

¶ Quarto, vtrum aliquis possit habere odio seipsum?

¶ Quinto, vtrum aliquis possit habere odio veritatē?

¶ Sexto, vtrū aliquid possit haberi odio in vniuersali?

Art. I. *Vtrum causa & obiectum odij sit malum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod obiectum & causa odij non sit malum. Omne enim quod est, in quantum huiusmodi, bonum est. Si igitur obiectum odij sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicuius rei: quod patet esse falsum. 164 ma. q. 12. ar. 4. cor.

¶ 2. Præterea, Odire malum est laudabile. Vnde in laudem quorumdam dicitur 2. Machab. 3. quod leges optime custodiebantur propter Oniæ pontificis pietatem, & animos odio habentes mala. Si igitur nihil odiatur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile: quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Idem non est simul bonum, & malum. Sed idem diuersis est odibile, & amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

SED contra, Odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, vt supra dictum est *. Ergo obiectum odij est malum. q. 26. a. 1.

RESPONDEO Dicendum, quod cum appetitus naturalis deriuetur ab aliqua apprehensione, licet non coniuncta: eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, & appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem coniunctam, sicut supra dictum est *. In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut vnumquodque habet naturalem consonantiam, vel aptitudinem ad id quod sibi conuenit, quæ est amor naturalis: ita ad id quod est repugnans, & corruptiuum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur & in appetitu animali, seu in intellectiuo amor est consonantia quædam appetitus ad id, quod apprehenditur vt conueniens. Odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur vt repugnans, & nociuum. Sicut autem omne conueniens in quantum huiusmodi, habet rationem boni: ita omne repugnans, in quantum q. 26. a. 1.

 huius

huiusmodi, habet rationem mali. Et ideo sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odij.

Ad primum ergo dicendum, quod ens in quantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis conuenientis: quia omnia conueniunt in ente. Sed ens in quantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum: & secundum hoc vnum ens est odibile alteri, & est malum: & si non in se: tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod sicut aliquid apprehenditur vt bonum, quod non est vere bonum: ita aliquid apprehenditur vt malum, quod non est vere malum. Vnde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum, quod contingit idem esse amabile, & odibile diuersis. Secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod vnum & idem est conueniens vni secundum suam naturam, & repugnans alteri: sicut calor conuenit igni, & repugnat aquæ. Secundum appetitum vero animalem ex hoc, quod vnum & idem apprehenditur ab vno sub ratione boni, & ab alio sub ratione mali.

165 Art. 2. *Vtrum odium causetur ex amore?*

Sup. q. 28 art. 6. ad 3. & inf. ar. 3. cor. & 4. contrac. 19. co. 1. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit causa odij. Ea enim quæ ex opposito diuiduntur, naturaliter sunt simul, vt dicitur in prædicamentis *. Sed amor, & odium cum sint contraria, ex opposito diuiduntur. Ergo naturaliter sunt simul. Non ergo amor est causa odij.

** In post. prædicamentis, c. de Simul. c. 7. & 9. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Vnum contrariorum non est causa alterius. Sed amor, & odium sunt contraria. Ergo &c.

¶ 3. Præterea, Posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, vt videtur. Nam odium importat recessum à malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odij.

SED contra est, quod dicit August. 14. * de ciuit. Dei, quod omnes affectiones causantur ex amore. Ergo & odium cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

RESPONDEO Dicendum, quod sicut dictum est *, amor consistit in quadam conuenientia amantis ad amatum: odium vero consistit in quadam repugnantia, vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conueniat, quam quid ei repugnet. Per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptiuum, vel impeditiuum eius, quod est conueniens. Vnde necesse est, quod amor sit prior odio: & quod nihil odio habeatur nisi hoc, quod contraria

** art. præc.*

trariatur conuenienti quod amatur: & secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ ex opposito diuiduntur, quædam inueniuntur, quæ sunt naturaliter simul, & secundum rem, & secundum rationem: sicut duæ species animalis, vel duæ species coloris. Quædam vero sunt simul secundum rationem: sed vnum realiter est prius altero, & causa eius: sicut patet in speciebus numerorum, figurarum & motuum. Quædam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem: sicut substantia, & accidens. Nam substantia realiter est causa accidentis, & ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ, quam accidenti: quia accidenti non attribuitur, nisi in quantum est in substantia. Amor autem, & odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Vnde nihil prohibet amorem esse causam odij.

Ad secundum dicendum, quod amor, & odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem: sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se inuicem consequentia. Eiusdem enim rationis est, quod ametur aliquid, & odiatur eius contrarium. Et sic amor vnius rei est causa, quod eius contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quod in executione prius est recedere ab vno termino, quam accedere ad alterum terminum: sed in intentione est è conuerso. Propter hoc enim receditur ab vno termino, vt accedatur ad alterum. Motus autem appetitiuus magis pertinet ad intentionem, quam ad executionem. Et ideo amor est prior odio: cum vtrumque sit motus appetitiuus.

Art. 3. *Vtrum odium sit fortius quam amor?* 166

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod odium sit fortius amore. Dicit enim August. in lib. 83. quæst.* Nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem. Sed fugere dolorem pertinet ad odium: appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

** li. 83. q. 36. paulo post prin. tom. 4.*

¶ 2. Præterea, Debilius vincitur à fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor conuertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

¶ 3. Præterea, Affectio animæ per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum quam ad prosequendum amatum: sicut etiam bestiæ abstinent à delectabilibus propter verbera: vt August. introducit in lib. 83. quæst.* Ergo odium est fortius amore.

q. 36. paulo post pr. tom. 4.

SED contra, Bonum est fortius quam malum: quia malum non agit, nisi virtute boni, vt Dion. dicit cap. 4. de diuin. nomin. * Sed odium & amor differunt secundum differentiam boni, & mali. Ergo amor est fortior odio.

* in p. 4.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore, sicut ex causa, vt supra dictum est *. Vnde impossibile est, quod odium sit fortius amore simpliciter. Sed oportet vlterius, quod amor, simpliciter loquendo, sit odio fortior. Fortius enim mouetur aliquid in finem, quam in ea quæ sunt ad finem. Recessus autem à malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem. Vnde simpliciter loquendo, fortior est motus animæ in bonum, quam in malum. Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo. Primo quidem, quia odium est magis sensibile, quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso immutari. Vnde calor febris ethicæ, quamuis sit maior, non tamen ita sentitur, sicut calor tertianæ: quia calor ethicæ iam versus est quasi in habitum, & naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati: sicut Augustinus dicit in 10. de Trinit. * quod amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia: & propter hoc etiam repugnantia eius quod oditur, sensibilius percipitur, quam conuenientia eius quod amatur. Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diuersitatem bonorum est diuersitas amorum in magnitudine, & paruitate: quibus proportionantur opposita odia: vnde odium quod correspondet maiori amori, magis mouet, quam minor amor. Et per hoc patet responsio

* art. 2. huius quæst.

* c. 12. post med. to. 3.

Ad primum. Nam amor voluptatis est minor, quam amor conseruationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris: & ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum, quod odium numquam vinceret amorem, nisi propter maiorem amorem, cui odium correspondet. Sic homo magis diligit se, quam amicum: & propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum, quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

Art. 4. *Vtrum aliquis poßit habere odio seipsum?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psal. 10. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos. *2. 2. q. 25. a. 7. & 2. di. 42. q. 2. a. 2. ad 2. & Ps. 10. co. 4. & Eph. 5. le. 6.*

¶ 2. Præterea, Illum odimus, cui volumus, & operamur malum. Sed quandoque aliquis vult, & operatur sibi ipsi malum, puta qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

¶ 3. Præterea, Boëtius dicit in 2. de consol.* quod auaritia facit homines odiosos. Ex quo potest accipi quod omnis homo odit auarum. Sed aliqui sunt auari. Ergo illi odiunt seipsos. *prosa. 5. parum à prin.*

SED contra est, quod Apostolus dicit ad Ephes. 5. quod nemo vnquam carnem suam odio habuit.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est, quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim vnumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere, nisi sub ratione boni: nam malum est præter voluntatem, vt Dionys. dicit 4. cap. de diuin. nomin.* Amare autem aliquem, est velle ei bonum, vt supra dictum est *. Vnde necesse est, quod aliquis amet seipsum: & impossibile est, quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo. Per accidens tamen contingit, quod aliquis seipsum odio habeat: & hoc dupliciter. Vno modo ex parte boni, quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud, quod appetitur, vt secundum quid bonum, esse simpliciter malum: & secundum hoc aliquis, per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo ex parte suiipsius cui vult bonum. Vnumquodque enim maximè est id, quod est principalius in ipso. Vnde ciuitas dicitur facere id, quod Rex facit; quasi Rex sit tota ciuitas. Manifestum est ergo, quod homo maximè est mens hominis. Contingit autem, quod aliqui æstimant se maximè esse illud, quod sunt secundum naturam corporalem, & sensitiuam. Vnde amant se secundum id quod æstimant se esse: sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et vtroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum. Et per hoc patet responsio Ad primum. *p. 4. aliquantulũ ante fin.* ** q. 26. art. 4.*

Ad secundum dicendum, quod nullus sibi vult, & facit malum, nisi in quantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam & illi, qui interimunt seipsos, hoc ipsum, quod est mori, apprehendunt sub ratione

 boni,

boni, in quantum eſt terminatiuum alicuius miſeriæ, vel doloris.

Ad tertium dicendum, quod auarus odit aliquod accidens ſuum: non tamen propter hoc odit ſeipſum, ſicut æger odit ſuam ægritudinem ex hoc ipſo, quod ſe amat. Vel dicendum, quod auaritia odioſos facit aliis, non autem ſibi ipſi: quin immo cauſatur ex inordinato ſui amore, ſecundum quem de bonis temporalibus plus ſibi aliquis vult, quam debeat.

168 Art. 5. *Vtrum aliquis poſſit odio habere veritatem?*

2.2.q.34. art.1.cor. AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis non poſſit habere odio veritatem. Bonum enim & ens & verum conuertuntur. Sed aliquis non poteſt habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

¶ 2. Præterea, Omnes homines naturaliter ſcire deſiderant: vt dicitur in principio Metaphyſ. * Sed ſcientia non eſt, niſi verorum. Ergo veritas naturaliter deſideratur, & amatur. Sed quod naturaliter ineſt, ſemper ineſt. Nullus ergo poteſt habere odio veritatem.

li.1.met. tom.3.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Rhetor.* quod homines amant non fictos. Sed non niſi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem. Non ergo eam odio habet.

c.4.à me. tom.6.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Galat. 4. Factus ſum vobis inimicus, verum dicens vobis.

RESPONDEO dicendum, quod bonum, & verum & ens ſunt idem, ſecundum rem, ſed differunt ratione. Bonum enim habet rationem appetibilis: non autem ens, vel verum: quia bonum eſt quod omnia appetunt. Et ideo bonum, ſecundum rationem boni non poteſt odio haberi, nec in vniuerſali, nec in particulari. Ens autem, & verum in vniuerſali quidem odio haberi non poſſunt: quia diſſonantia eſt cauſa odij, & conuenientia cauſa amoris. Ens autem, & verum ſunt communia omnibus: ſed in particulari nihil prohibet, quoddam ens, & quoddam verum odio haberi, in quantum habet rationem contrarij, & repugnantis. Contrarietas enim, & repugnantia non aduerſatur rationi entis, & veri, ſicut aduerſatur rationi boni. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare, vel contrariari bono amato. Vno modo, ſecundum quod veritas eſt cauſaliter, & originaliter in ipſis rebus. Et ſic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non eſſe verum, quod eſt verum. Alio modo ſecundum quod veritas eſt in cognitione ipſius hominis, quæ impedit

impedit ipsum à prosecutione amati: sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, vt libere peccarent: ex quorum persona dicitur Iob 22. Scientiam viarum tuarum nolumus. Tertio modo habetur odio veritas particularis tanquam repugnans, provt est in intellectu alterius. Puta, cum aliqnis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat. Et secundum hoc dicit Aug. in 10. Confess. * quod homines amant veritatem lucentem, *cap. 23. à* oderunt eam redarguentem. Et per hoc patet responsio. Ad primum. *me. to. 1.*

Ad secundum dicendum, quod cognoscere veritatem secundum se est amabile: propter quod dicit August. * quod amant eam lucentem. Sed per accidens *loco nunc* cognitio veritatis potest esse odibilis, in quantum im- *proximè* pedit ab aliquo desiderato. *cit.*

Ad tertium dicendum, quod ex hoc procedit, quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

Art. 6. *Utrum aliquid possit haberi odio in vniuersali?* 169

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod odium *Sup. ar. 5.* non possit esse alicuius in vniuersali. Odium enim *cor.* est passio appetitus sensitiui, qui mouetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere vniuersale. Ergo odium non potest esse alicuius in vniuersali.

¶ 2. Præterea, Odium causatur ex aliqua dissonantia, quæ communitati repugnat. Sed communitas est de ratione vniuersalis. Ergo odium non potest esse alicuius in vniuersali.

¶ 3. Præterea, Obiectum odij est malum. Malum autem est in rebus, & non in mente, vt dicitur in 6. Metaph. † Cum ergo vniuersale sit solum in mente, *text. 8.* quæ abstrahit vniuersale à particulari: videtur, quod *tom. 3.* odium non possit esse alicuius vniuersalis.

SED contra est, quod Philosoph. dicit in 2. Rhet. * *c. 4. à me.* quod ira semper fit inter singularia: odium autem *tom. 6.* etiam ad genera. Furem enim odit, & calumniatorem vnusquisque.

RESPONDEO dicendum, quod de vniuersali dupliciter contingit loqui. Vno modo secundum quod subest intentioni vniuersalitatis. Alio autem modo dicitur de natura, cui talis intentio attribuitur. Alia est enim consideratio hominis vniuersalis, & alia hominis in eo, quod est homo. Si igitur vniuersale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitiuæ par-

tis, neque apprehensiua, neque appetitiua potest in vniuersale: quia vniuersale fit per abstractionem à materia indiuiduali, in qua radicatur omnis virtus sensitiua. Potest tamen aliqua potentia sensitiua, & apprehensiua, & appetitiua ferri in aliquid vniuersaliter. Sicut dicimus, quod obiectum visus est color secundum genus: non quia visus cognoscat colorem vniuersalem, sed quia, quod color sit cognoscibilis à visu, non conuenit colori, in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitiuæ partis potest respicere aliquid in vniuersali: quia ex natura communi aliquid aduersatur animali, & non solum ex eo quod est particularis. sicut lupus oui: vnde ouis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari: quia ex aliquo actu lædentis. Actus autem particularium sunt. Et propter hoc Philos. dicit *, quod ira semper est ad aliquid particulare: odium vero potest esse ad aliquid in genere. Sed odium secundum quod est in parte intellectiua: cum consequatur apprehensionem vniuersalem intellectus, potest vtroque modo esse respectu vniuersalis.

li. 2. Rhe. c. 4. post me. 10. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus non apprehendit vniuersale, provt est vniuersale. Apprehendit tamen aliquid, cui per abstractionem accidit vniuersalitas.

Ad secundum dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odij: sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis, & sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum, quod illa obiectio procedit de vniuersali secundum quod subftat intentioni vniuersalitatis: sic enim non cadit sub apprehensione, vel appetitu sensitiuo.

QVAESTIO XXX.

De concupiscentia, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de concupiscentia.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum concupiscentia sit in appetitu sensitiuo tantum?

¶ Secundo, vtrum concupiscentia sit passio specialis?

¶ Tertio, vtrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales?

¶ Quarto, vtrum concupiscentia sit infinita?

Art. I. *Vtrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitiuo?* 170

AD primum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitiuo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, vt dicitur Sap. 6. Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum. Sed appetitus sensitiuus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitiuo. *Inf. q. 32. a. 3. ad 3. & 3. dis. 26. q. 1. art. 2. co. fin.*

¶ 2. Præterea, Desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitiuo: immo Apostolus dicit Roman. 7. Non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit: secundum illud Psal. 118. Concupiuit anima mea desiderare iustificationes tuas. Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitiuo.

¶ 3. Præterea, Cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ: & non solum in appetitu sensitiuo.

SED contra est, quod Damasc. dicit *, quod irrationale obediens, & persuasibile rationi diuiditur in concupiscentiam, & iram. Hæc autem est irrationalis animæ pars passiua, & appetitiua. Ergo concupiscentia est in appetitu sensitiuo. *li. 2. orth. fidei, c. 12*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philos. dicit in 1. Rhetor. * Concupiscentia est appetitus delectabilis. Est autem duplex delectatio, vt infra dicetur *. Vna, quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis. Alia, quæ est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantum. Secunda autem est animæ, & corporis: quia sensus est virtus in organo corporeo: vnde & bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia: quæ simul pertineat & ad animam, & ad corpus, vt ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Vnde concupiscentia, propriè loquendo, est in appetitu sensitiuo, & in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur. *c. 11. non procul à princ. * q. 31. 2. 3. & 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sapientiæ, vel aliorum spiritualium bonorum interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitus superioris partis: ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, vt simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem; & etiam ipsum corpus spiritualibus deseruiat: sicut in Psal. 83. dicitur, Cor

meum, & caro mea exultauerunt in Deum viuum.

Ad secundum dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, propriè loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia: sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum, quod vnicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem. Sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitiuam. Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod propriè est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

171 Art. 2. *Vtrum concupiscentia sit paßio specialis?*

3. dist. 26. q. 1. ar. 3. cor,

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum: quod etiam est obiectum concupiscentiæ secundum Philos. in 1. Rhet. * Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

c. 11. non procul à prin.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in lib. 83. quæst. * quod cupiditas est amor rerum transeuntium: & sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab inuicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

**q. 33. post med. tom. 4.*

¶ 3. Præterea, Cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili: vt supra dictum est *. Sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili. Dicit enim Damasc. † quod expectatum bonum concupiscentiam constituit, præsens vero lætitiam: similiter expectatum malum timorem, præsens vero tristitiam. Ex quo videtur quod sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ. Timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

quæst. 23.

lib. 2. ortho. fidei c. 12. in fin.

SED contra est, quod concupiscentia causatur ab amore, & tendit in delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis: & sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, bonum delectabile secundum sensum est communiter obiectum concupiscibilis. Vnde secundum eius differentias diuersæ passiones concupiscibilis distinguuntur. Diuersitas autem obiecti potest attendi, vel

q. 23. a. 1.

vel ſecundum naturam ipſius obiecti, vel ſecundum diuerſitatem in virtute agendi. Diuerſitas quidem obiecti actiui, quæ eſt ſecundum rei naturam, facit materialem differentiam paſsionum. Sed diuerſitas, quæ eſt ſecundum virtutem actiuam, facit formalem differentiam paſsionum, ſecundum quam paſsiones ſpecie differunt. Eſt autem alia ratio virtutis motiuæ ipſius finis, vel boni, ſecundum quod eſt realiter præſens, & ſecundum quod eſt abſens. Nam ſecundum quod eſt præſens, facit in ſeipſo quieſcere: ſecundum autem quod eſt abſens, facit ad ſeipſum moueri. Vnde ipſum delectabile ſecundum ſenſum, in quantum appetitum ſibi adaptat quodammodo, & conformat, cauſat amorem. In quantum vero abſens attrahit ad ſeipſum, cauſat concupiſcentiam. In quantum vero præſens quietat in ſeipſo, cauſat delectationem. Sic ergo concupiſcentia eſt paſsio differens ſpecie, & ab amore, & à delectatione. Sed concupiſcere hoc delectabile vel illud, facit concupiſcentias diuerſas numero.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non eſt abſolutè obiectum concupiſcentiæ, ſed ſub ratione abſentis: ſicut & ſenſibile ſub ratione præteriti eſt obiectum memoriæ. Huiuſmodi enim particulares conditiones diuerſificant ſpeciem paſsionum, vel etiam potentiarum ſenſitiuæ partis, quæ reſpicit particularia.

Ad ſecundum dicendum, quod illa prædicatio eſt per cauſam, non per eſſentiam. Non enim cupiditas eſt per ſe amor, ſed amoris effectus. Vel aliter dicendum, quod Aug. accipit cupiditatem largè pro quolibet motu appetitus, qui poteſt eſſe reſpectu boni futuri: vnde comprehendit ſub ſe & amorem, & ſpem.

Ad tertium dicendum, quod paſsio quæ directè opponitur concupiſcentiæ, innominata eſt: quæ ita ſe habet ad malum, ſicut concupiſcentia ad bonum. Sed quia eſt mali abſentis, ſicut & timor: quandoque loco eius ponitur timor, ſicut & quandoque cupiditas loco ſpei. Quod enim eſt paruum bonum, vel malum, quaſi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel in malum futurum, ponitur ſpes, & timor, quæ reſpiciunt bonum, vel malum arduum.

172 *Inf. q. 31. a. 3. & q. 41. ar. 3. cor. & q. 77. ar. 5. cor. & 2. 2. q. 117. art. 5. ad 2. a. 1. ad. 3.*

Art. 3. *Vtrum ſint aliquæ concupiſcentiæ naturales, & aliquæ non naturales?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod concupiſcentiarum non ſint quædam naturales, & quædam non naturales. Concupiſcentia enim pertinet ad appetitum animalem, vt dictum eſt *. Sed appetitus

ritus naturalis diuiditur contra animalem. Ergo nulla concupiſcentia eſt naturalis.

¶ 2. Præterea, Diuerſitas materialis non facit diuerſitatem ſecundum ſpeciem, ſed ſolum ſecundum numerum: quæ quidem diuerſitas ſub arte non cadit. Sed ſi quæ ſint concupiſcentiæ naturales, & non naturales, non differunt, niſi ſecundum diuerſa obiecta concupiſcibilia: quod facit materialem differentiam, & ſecundum numerum tantum. Non ergo diuidendæ ſunt concupiſcentiæ per naturales, & non naturales.

¶ 3. Præterea, Ratio contra naturam diuiditur, vt patet in 2. Phyſic. * Si igitur in homine eſt aliqua concupiſcentia non naturalis, oportet quod ſit rationalis. Sed hoc eſſe non poteſt: quia concupiſcentia cum ſit paſsio quædam, pertinet ad appetitum ſenſitiuum. Non autem ad voluntatem, quæ eſt appetitus rationis. Non ergo ſunt concupiſcentiæ aliquæ non naturales.

In prin. li. & cla-rius tex. 49. to. 2.

SED contra eſt, quod Philoſophus in 3. Ethic. * & in 1. Rhet. * ponit quaſdam concupiſcentias naturales, & quaſdam non naturales.

cap. 11. c. 11. to. 5. & 6.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, concupiſcentia eſt appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid eſt delectabile. Vno modo, quia eſt conueniens naturæ animalis: ſicut cibus, & potus, & alia huiuſmodi. Et huiumodi concupiſcentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo dicitur aliquid eſſe delectabile, quia eſt conueniens animali ſecundum apprehenſionem. Sicut cum aliquis apprehendit aliquid vt bonum, & conueniens, & per conſequens delectatur in ipſo. Et huiuſmodi delectabilis concupiſcentia dicitur non naturalis, & ſolet magis dici cupiditas. Primæ ergo concupiſcentiæ naturales communes ſunt hominibus, & aliis animalibus: quia vtriſque eſt aliquid conueniens, & delectabile ſecundum naturam: & in his omnes homines conueniunt. Vnde & Philoſophus in 3. Ethic.* vocat eas communes, & neceſſarias. Sed ſecundæ concupiſcentiæ ſunt propriæ hominum, quorum proprium eſt excogitare aliquid vt bonum, & conueniens, præter id quod natura requirit: Vnde & in 1. Rhet.* Philoſ. dicit primas concupiſcentias eſſe irrationabiles, ſecundas vero cum ratione. Et quia diuerſi diuerſimodè ratiocinantur: ideo etiam ſecundæ dicuntur in 3. Ethic. * propriæ, & appoſitæ, ſcilicet ſupra naturales.

art. 1.

c. 11. cir. prin. to. 5.

** cap. 11. tom. 6.*

c. 11. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, poteſt appeti appetitu animali, cum fuerit apprehenſum. Et ſecundum hoc

cibi,

cibi, & potus, & huiusmodi, quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia naturalis.

Ad secundum dicendum, quod diuersitas concupiscentiarum naturalium à non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodo formalis, in quantum procedit ex diuersitate obiecti actiui. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Vnde ad diuersitatem appetitus actiui pertinet diuersitas apprehensionis: prout scilicet apprehenditur aliquid vt conueniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quas Philos. in Rhet. * vocat irrationales: & prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in Rhet. * dicuntur cum ratione.

lib. 1. cir. tom. 6.

li. 1. rhet. c. 11. paulo à prin. tom. 6.

Ad tertium dicendum, quod in homine non solum est ratio vniuersalis, quæ pertinet ad partem intellectiuam; sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitiuam, vt in 1. lib. dictum est *: & secundum hoc etiam concupiscentia, quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitiuum pertinere: & propter hoc appetitus sensitiuus potest etiam à ratione vniuersali moueri, mediante imaginatione particulari.

p. p. q. 78. art. 4.

Art. 4. *Vtrum concupiscentia sit infinita?* 173

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit infinita. Obiectum enim concupiscentiæ est bonum, quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem: vt dicitur in 2. Met. * Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

text. 8. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Concupiscentia est boni conuenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum cum sit improportionatum, non potest esse conueniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

¶ 3. Præterea, Infinita non est pertransire, & sic in eis non est peruenire ad vltimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc, quod attingit ad vltimum finem. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod numquam fieret delectatio.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 1. Polit. * quod infinito concupiscentiæ existente homines infinita desiderant.

c. 6. post me. to. 6.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, duplex est concupiscentia: vna naturalis, & alia non naturalis. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu: est enim eius quod natura requirit; natura vero semper intendit in aliquid finitum, & certum. Vnde numquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. Sed sicut in na-

art. præc.

tura

tura contingit esse infinitum in potentia per successionem: ita huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem: vt scilicet post adeptum cibum, iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit: quia huiusmodi corporalia bona cum adueniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Vnde dixit Dominus Samaritanæ, Ioh. 4. Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum. Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita: sequi-
art. 3. tur enim rationem, vt dictum est *. Rationi autem competit in infinitum procedere. Vnde qui concupiscit diuitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se diuitem esse,
c. 6. post me. to. 5. quantumcumque potest. Potest & alia ratio assignari secundum Philosoph. in 1. Polit. *quare quædam concupiscentia sit finita, & quædam infinita: semper enim concupiscentia finis est infinita: finis enim per se concupiscitur, vt sanitas. Vnde maior sanitas magis concupiscitur, & sic in infinitum: sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, sed secundum illam mensuram appetitur, quæ conuenit fini. Vnde qui finem ponunt in diuitiis, habent concupiscentiam diuitiarum in infinitum: qui autem diuitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt diuitias finitas sufficientes ad necessitatem vitæ, vt
c. 1. Pol. c. 6. to. 5. Philosophus dicit ibidem *. Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod concupiscitur, accipitur vt quoddam finitum: vel quia est finitum secundum rem prout concupiscitur semel in actu: vel quia est finitum, secundum quod cadit sub apprehensione: non enim potest sub ratione infiniti apprehendi: quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere: vt dici-
tex. 63. tom. 2. tur in 3. Physic. *

Ad secundum dicendum, quod ratio quodammodo est virtutis infinitæ, in quantum potest in infinitum aliquid considerare: vt apparet in additione numerorum, & linearum. Vnde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi. Nam vniuersale quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, in quantum in potentia continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc, quod aliquis delectetur, non requiritur, quod omnia consequatur, quæ concupiscit: sed quod in quolibet concupito, quod consequitur, delectetur.

QVAESTIO XXXI.

De delectatione secundum se, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de delectatione, & tristitia.

¶ CIRCA delectationem vero consideranda sunt quatuor. Primo, de ipsa delectatione secundum se. Secundo, de causis delectationis. Tertio, de effectibus eius. Quarto, de bonitate, & malitia ipsius.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum delectatio sit passio?
¶ Secundo, vtrum sit in tempore?
¶ Tertio, vtrum differat à gaudio?
¶ Quarto, vtrum sit in appetitu intellectiuo?
¶ Quinto, de comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris.
¶ Sexto, de comparatione delectationum sensitiuarum ad inuicem.
¶ Septimo, vtrum sit aliqua delectatio non naturalis?
¶ Octauo, vtrum delectatio possit esse contraria delectationi?

Art. 1. *Utrum delectatio sit passio?* 174

AD primum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non sit passio. Damas. enim in 2. lib. * distinguit operationem à passione: dicens, quod operatio est motus, qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam. Sed delectatio est operatio, vt Philosoph. dicit in 7. & 10. Ethic. † Ergo delectatio non est passio.

¶ 2. Præterea, Pati est moueri: vt dicitur in 3. Phys. * Sed delectatio non consistit in moueri, sed in motum esse: causatur enim delectatio ex bono jam adepto. Ergo delectatio non est passio.

¶ 3. Præterea, Delectatio consistit in quadam perfectione delectati: perficit enim operationem, vt dicitur in 10. Ethic. † Sed perfici non est pati, vel alterari, vt dicitur in 7. Physic. & in 2. de anima. Ergo delectatio non est passio.

SED contra est, quod Aug. in 10. & 14. de ciuit. Dei *, ponit delectationem, siue gaudium, vel lætitiam inter alias passiones animæ.

RESPONDEO dicendum, quod motus appetitus sensitiui propriè passio nominatur, sicut supra dictum est *. Affectio autem quæcumque ex apprehensione sensitiua procedens, est motus appetitus sensitiui. Hoc autem necesse est competere delectationi: nam,

Inf. ar. 4. ad 2. & a. 5. co. fi. & ad 2. & 4. dist. 49. q. 3. ar. 1. q. 1.
** li. 2 ortho. fid. c. 22.*
† c. 12. & 13. & l. 10 c. 1 3. 4. 6 & 7.
** text. 28. tom. 2.*
† c. 4. post med. to. 5.
** lib. 14. de ciuit. c. 6. & 7. à me. to. 5.*
** q. 22. ar. 3.*

cap.10.in fin.te.6. nam, ficut Philofophus dicit in 1. Rhetor. delectatio eft quidam motus animæ : & conftitutio fimul tota & fenfibilis in naturam exiftentem. Ad cuius intellectum confiderandum eft, quod ficut contingit in rebus naturalibus aliqua confequi fuas perfectiones naturales : ita hoc contingit in animalibus: & quamuis moueri ad perfectionem non fit totum fimul, tamen confequi naturalem perfectionem eft totum fimul. Hæc autem eft differentia inter animalia, & alias res naturales : quod aliæ res naturales quando conftituuntur in id quod conuenit eis fecundum naturam, hoc non fentiunt : fed animalia hoc fentiunt, & ex ifto fenfu caufatur quidam motus animæ in appetitu fenfitiuo : & ifte motus eft delectatio. Per hoc ergo, quod dicitur, quod delectatio eft motus animæ, ponitur in genere : per hoc autem, quod dicitur conftitutio in exiftentem naturam, id eft, in id quod exiftit in natura rei, ponitur caufa delectationis, fcilicet præfentia connaturalis boni. Per hoc autem, quod dicitur, fimul tota, oftenditur, quod conftitutio non debet accipi prout eft in conftitui, fed prout eft in conftitutum effe, quafi in termino motus. Non enim delectatio eft generatio, prout Plato pofuit : fed magis confiftit in factum effe, vt dicitur in 7. Ethic. * Per hoc autem, quod dicitur fenfibilis, excluduntur perfectiones rerum infenfibilium, in quibus non eft delectatio. Sic ergo patet, quod cum delectatio fit motus in appetitu animali, confequens apprehenfionem fenfus, delectatio eft pafsio animæ.

c.12.& li.10.c.3. tom.5.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio connaturalis non impedita eft perfectio fecunda : vt habetur in 2.* de anima. Et ideo quando conftituuntur res in propria operatione connaturali, & non impedita, fequitur delectatio, quæ confiftit in perfectum effe: vt dictum eft †. Sic ergo cum dicitur, quod delectatio eft operatio, non eft prædicatio per effentiam, fed per caufam.

ex tex. 2. 5. & 6. fimul. to. 2. *† In cor.*

Ad fecundum dicendum, quod in animali duplex motus confiderari poteft. Vnus fecundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum. Alius fecundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui iam confecutus eft bonum, in quo delectatur, ceffet motus executionis, quo tendit ad finem: non tamen ceffat motus appetitiuæ partis : quæ ficut prius defiderabat non habitum, ita poftea delectatur in habito. Licet enim delectatio fit quies quædam appetitus, confiderata præfentia boni delectantis, quod appetitui fatisfacit: tamen adhuc remanet

manet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio, motus quidam est.

Ad tertium dicendum, quod quamuis nomen passionis magis proprie conueniat passionibus corruptiuis, & in malum tendentibus: sicut sunt ægritudines corporales, & tristitia & timor in anima: tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones: vt supra dictum est *. Et secundum hoc delectatio dicitur passio. *q. 22. & 23. art. 1.*

Art. 2. *Vtrum delectatio sit in tempore?* 175

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, vt in 1. Rhetor.* Philos. dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore. *Inf. ar. 5. cor. & 4. dis. 49. q. 3. ar. 1. q. 3. & ver. q. 8. arti. 14. ad 12.*

¶ . Præterea, Diuturnum, vel morosum dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquæ delectationes dicuntur morosæ. Ergo delectatio est in tempere.

¶ 3. Præterea, Passiones animæ sunt vnius generis. Sed aliquæ passiones animæ sunt in tempore. Ergo & delectatio. ** c. 10. in fin.*

SED contra est, quod Philosoph. dicit in 10. Eth.* quod secundum nullum tempus accipiet quis delectationem. *c. 4. & 5. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter. Vno modo secundum se: alio modo per aliud, & quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successiuorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens: sicut motus, quies, locutio, & alia huiusmodi. Secundum aliud vero, & non per se dicuntur esse in tempore illa, de quorum ratione non est aliqua successio; sed tamen alicui successiuo subiacent. Sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem: non enim est motus, sed terminus motus, vel mutationis, scilicet generationis ipsius. Sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundũ hoc hominem esse est in tempore. Sic igitur dicendum est, quod delectatio secundum se quidem non est in tempore. Est enim delectatio in bono iam adepto, quod est quasi terminus motus. Sed si illud bonũ adeptum transmutationi subiaceat, erit delectatio per accidens in tempore: si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore, nec per se, nec per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur in 3. de anima *, motus dupliciter dicitur. Vno modo, qui est actus imperfecti, scilicet existentis in potentia in quantum huiusmodi: & talis motus est successiuus & in tempore. Alius autem motus est actus *text. 28. tom. 2.*

perfe

perfecti, id est existentis in actu: sicut intelligere, sentire, & velle, & huiusmodi, & etiam delectari: & huiusmodi motus non est successiuus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum, quod delectatio dicitur morosa, vel diuturna, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum, quod aliæ passiones non habent pro obiecto bonum adeptum, sicut delectatio: vnde plus habent de ratione motus imperfecti, quam delectatio; & per consequens magis delectationi conuenit non esse in tempore.

176 Art. 3. *Vtrum delectatio differat à gaudio?*

Inf.q.35. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod gaudium
a.2.& 7. sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim
cor.& q. animæ differunt secundum obiecta. Sed idem est ob-
41.art.3 iectum gaudij, & delectationis, scilicet bonum ade-
cor.& 3 ptum. Ergo gaudium est omnino idẽ quod delectatio.
dis.27.q. ¶ 2. Præterea, Vnus motus non terminatur ad
1.a.2.ad duos terminos, Sed idem est motus, qui terminatur
3.& 4. ad gaudium, & delectationem, scilicet concupiscentia.
di.49.q. Ergo delectatio, & gaudium sunt omnino idem.
3.ar.3.q. ¶ 3. Præterea, Si gaudium est aliud à delectatio-
1.ad 3. ne, videtur quod pari ratione & lætitia, & exultatio, & iucunditas significent aliquid aliud à delectatione; & sic erunt omnes diuersæ passiones: quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt à delectatione.

SED contra est, quod in brutis animalibus non dicimus gaudium, sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium & delectatio

RESPONDEO dicendum, quod gaudium, vt Auic. dicit in lib. suo de anima, est quædam species delectationis. Est enim considerandum, quod sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, vt supra
q.præced. dictum est *: ita etiam delectationum quædam sunt
art.3. naturales, & quædam non naturales: quæ sunt cum
lib. 2. de ratione. Vel sicut Damasc.* & Greg. Niss.† dicunt: vo-
orth.fid.c. luptatum hæ suntanimæ, illæ corporis: quod in idem
13.& 22. redit. Delectamur enim & in his, quæ naturaliter con-
1 princ. cupiscimus, ea adipiscentes: & in his, quæ concupisci-
l.4.c. mus secundum rationem. Sed nomen gaudij non ha-
12.in fin. bet locum, nisi in delectatione, quæ consequitur rationem: vnde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem, quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum directione rationis concupiscere, sed non è conuerso. Vnde de omnibus, de quibus est delecta-

tio,

tio, potest esse gaudium in habentibus rationem: quamuis non semper de omnibus sit gaudium Quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet, quod delectatio est in his, plus quam gaudium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum obiectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diuersitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diuersitatem obiecti. Et sic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur à delectationibus corporalibus, quæ dicuntur solum delectationes: sicut & de concupiscentiis supra dictum est *. *q. præc. a. 3. ad 2.*

Ad secundum dicendum, quod similis differentia inuenitur etiam in concupiscentiis: ita quod delectatio respondeat concupiscentiæ; & gaudium respondeat desiderio: quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem. Et sic secundum differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum, quod alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis. Nam lætitia imponitur à dilatatione cordis, ac si diceretur lætitia. Exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius, in quantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora: Iucunditas vero dicitur à quibusdam specialibus lætitiæ signis, vel effectibus: & tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium. Non enim vtimur eis, nisi in naturis rationalibus.

Art. 4. *Vtrum delectatio sit in appetitu intellectiuo?* 177

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non sit in appetitu intellectiuo. Dicit enim Philosoph. in 1. Rhet. * quod delectatio est motus quidam sensibilis, qui non est in parte intellectiua. Ergo delectatio non est in parte intellectiua. *Inf. q. 35 ar. 1. cor. & 1. dif. 45. art. 1. cor. & 4. dis. 49. q. 3 art. 1. q. 1. & 2.*

¶ 2. Præterea, Delectatio est passio quædam. Sed omnis passio est in appetitu sensitiuo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitiuo.

¶ 3. Præterea, Delectatio est communis nobis, & in brutis. Ergo non est nisi in parte, quæ nobis & brutis communis est. ** c. 10. in fin.*

SED contra est, quod in Psal. 36. dicitur, Delectare in Domino. Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitiuus, sed solum intellectiuus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectiuo.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *. delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. **art. præc.*

tionis. Ad apprehensionem autem rationis non solum commouetur appetitus sensitiuus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectiuus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc in appetitu intellectiuo, siue in voluntate est delectatio, quæ dicitur gaudium: non autem delectatio corporalis. Hoc tamen interest inter delectationem vtriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali: delectatio autem appetitus intellectiui nihil aliud est, quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Aug. dicit in 1. de ciuit. Dei *, quod cupiditas, & lætitia nihil est aliud, quam voluntas in eorum consecutione quæ volumus.

c. 6. circa prin. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod in illa diffinitione Philosophi sensibile ponitur communiter pro quacumque apprehensione. Dicit enim Philosophus in 10. Ethic. * quod secundum omnem sensum est delectatio: similiter autem & secundum intellectum, & speculationem. Vel potest dici, quod ipse diffinit delectationem appetitus sensitiui.

c. 4. post med. to 5.

Ad secundum dicendum, quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, in quantum est cum aliqua transmutatione corporali: & sic non est in appetitu intellectiuo, sed secundum simplicem motum: sic enim etiam est in Deo & in angelis. Vnde dicit Philosophus in 7. Eth. * quod Deus vna simplici operatione gaudet. Et Dionys. dicit in fin. cœlest. hierar. † quod angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed gaudent Deo, secundum incorruptionis lætitiam.

lib. 7. eth. cap. vlt. circa finem. 5.

† ca. vlt. non remote à fi.

Ad tertium dicendum, quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis. Vnde ibidem Dionys. dicit *, quod sancti homines multotiens fiunt in participatione delectationum angelicarum. Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitiuo, in quo communicamus cum brutis: sed etiam in appetitu intellectiuo, in quo communicamus cum angelis.

** ca. vlt. non procul a fin.*

178

inf. q. 38. ar. 4. cor. & 4. dist. 49. q. 3. ar. 5. q. 1. & eth. le. 11. cor. 1. & 12. Me. le. 7. cor. 5. fin.

Art. 5. *Vtrum delectationes corporales, & sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus, & intelligibilibus?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod delectationes corporales, & sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus & intelligibilibus. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum in 10. Ethicorum. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles, quam delectationes

**lib. 10. eth. c. 2. & 3. t. 5.*

nes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

¶ 2. Præterea, Magnitudo causæ ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus, transmutant enim corpus, & in quibusdam insanias faciunt, vt dicitur in 7 Ethic. * Ergo delectationes corporales sunt fortiores. *c.3.circa med.to.5.*

¶ 3. Præterea, Delectationes corporales oportet temperare & refrænare, propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrænare. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 118. Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo. Et Philosophus dicit in 10. Ethi.* quod maxima delectatio est, quæ est secundum operationem sapientiæ. *c.7.& 8. tom.5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est *, delectatio prouenit ex coniunctione conuenientis cum sentitur & cognoscitur. In operibus autem animæ præcipue sensitiuæ & intellectiuæ est hoc considerandum, quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, & huiusmodi. Nam actiones, quæ transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones & perfectiones materiæ transmutatæ: motus enim est actus mobilis à mouente. Sic igitur prædictæ actiones animæ sensitiuæ & intellectiuæ & ipsæ sunt quoddam bonum operantis, & sunt etiam cognitæ per sensum vel intellectum. Vnde etiam ex ipsis consurgit delectatio, & non solum ex eorum obiectis. Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, (puta in cognitione sensus, & in cognitione intellectus) non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles, quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc, quod cognoscit aliquid intelligendo; quam de hoc, quod cognoscit aliquid sentiendo: quia intellectualis cognitio, & perfectior est, & etiam magis cognoscitur: quia intellectus magis reflectitur supra actum suum, quam sensus; & est etiam cognitio intellectiua magis dilecta. Nullus enim est qui non vellet magis carere visu corporali, quam visu intellectuali, eo modo quo bestiæ vel stulti carent: sicut Aug. dicit in li.14. de ciu.Dei *. Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales, delectationibus sensibilibus corporalibus: sic secundum se, & simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria, quę requiruntur ad delectationem; ** art.1.* *c.14.post med.to.5.*

nem; scilicet bonum coniunctum; & id, cui coniungitur; & ipsa coniunctio. Nam ipsum bonum spirituale est maius, quam corporale bonum: & est magis dilectum. Cuius signum est, quod homines etiam à maximis corporalibus voluptatibus abstinent, vt non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiua est multo nobilior, & magis cognoscitiua, quam pars sensitiua. Coniunctio etiam vtriusque est magis intima & magis perfecta, & magis firma. Intimior quidem est: quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei, intellectus vero penetrat vsque ad rei essentiam. Obiectum enim intellectus est quod quid est. Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus. Vnde & delectationes sensibiles non sunt totæ simul: sed in eis aliquid pertransit, & aliquid expectatur consummandum, vt patet in delectatione ciborum & venereorum. Sed intelligibilia sunt absque motu: vnde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmior: quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, & cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia. Sed quo ad nos delectationes corporales sunt magis vehementes, propter tria. Primo, quia sensibilia sunt magis nota quo ad nos, quam intelligibilia. Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitiui, appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali: quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam à superiori appetitu ad inferiorem. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur, vt medicinæ quædam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam sequuntur. Vnde delectationes corporales tristitiis huiusmodi superuenientes magis sentiuntur, & per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales, quæ non habent
q. 35. a. 4. tristitias contrarias: vt infra * dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo plures sequuntur delectationes corporales: quia bona sensibilia sunt magis, & pluribus nota; & etiam quia homines indigent delectationibus, vt medicinis contra multiplices dolores & tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales quæ sunt proprie virtuosorum: consequens est, quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum, quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, in quantum sunt passiones appetitus sensitiui.

Ad tertium dicendum, quod delectationes corporales

rales sunt secundum partem sensitiuam, quæ regulatur ratione: & ideo indigent temperari & refrænari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula: vnde sunt secundum seipsas sobriæ & moderatæ.

Art. 6. *Vtrum delectationes tactus sint maiores delectationibus, quæ sunt secundum alios sensus?* 179

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod delectationes, quæ sunt secundum tactum, non sint maiores delectationibus, quæ sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa gaudium omne cessat. Sed talis est delectatio quæ est secundum visum. Dicitur enim Tobiæ 5. Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, & lumen cœli non video? ergo delectatio, quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes. *2.2.q.15. ar.3. cor. & q.141. ar.4. cor. & ad 3. & ar. 5. cor. & 4. d.49. q.3. ar.5. q.2. Et mal. q.14. a.4. cor. & ad 1.*

¶ 2. Præterea, Vnicuique fit delectabile illud quod amat, vt Philosophus dicit in 1. Rhet.* Sed inter alios sensus maxime diligitur visus. Ergo delectatio, quæ est secundum visum, est maxima.

¶ 3. Præterea, Principium amicitiæ delectabilis, maxime est visio. Sed causa talis amicitiæ est delectatio. Ergo secundũ visum videtur esse maxime delectatio. ** cap. 11. tom 6.*

SED contra est, quod Philosophus dicit in 3. Eth.* quod maximæ delectationes sunt secundum tactum. *c. 10. to. 5*

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est*, vnumquodque in quantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, vt dicitur in 1. Met. † propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem & propter vtilitatem; vnde & vtroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis: ideo primæ delectationes sensuum, quæ scilicet sunt secundum cognitionẽ, sunt propriæ hominum. Delectationes autem sensuum, in quantum diliguntur propter vtilitatem, sunt communes omnibus animalibus. Si igitur loquamur de delectatione sensus, quæ est ratione cognitionis: manifestum est, quod secundum visum est maior delectatio, quam secundum aliquem alium sensum. Si autem loquamur de delectatione sensus, quæ est ratione vtilitatis: sic maxima delectatio est secundum tactum. Vtilitas enim sensibilium attenditur, secundum ordinem ad conseruationem naturæ animalis. Ad hanc autem vtilitatem propinquius se habent sensibilia tactus. Est enim tactus cognoscitiuus eorum, ex quibus consistit animal, scilicet calidi, & frigidi, & humidi, & sicci, & huiusmodi. Vnde secundum hoc delectationes, quæ ** art. 1. † lib. 1. met. non procul à prin. to. 5.*

cum sentitur, causat delectationem: vt patet in diffinitione Philosophi supra posita*. Sed constitui in naturam, vnicuique est naturale: quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

* ar. 1. huius q.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 7. Eth.*, quod quædam delectationes sunt ægritudinales, & contra naturam.

* c. 12. parum à princip. & c. vlt. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod naturale dicitur quod est secundum naturam, vt dicitur in 2. Physicorum*. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Vno modo, prout intellectus, & ratio est potissime hominis natura: quia secundum eam homo in specie constituitur. Et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt, quæ sunt in eo quod conuenit homini, secundum rationem, sicut delectari in contemplatione veritatis, & in actibus virtutum, est naturale hominum. Alio modo potest sumi natura in homine, secundum quod condiuiditur rationi, scilicet id quod est commune homini & aliis, præcipue, quod rationi non obedit. Et secundum hoc ea quæ pertinent ad conseruationem corporis: vel secundum indiuiduum, vt cibus, potus, lectus, & huiusmodi: vel secundum speciem, sicut venereorum vsus, dicuntur homini delectabilia naturaliter. Secundum vtrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo; sed connaturales, secundum quid: Contingit enim in aliquo indiuiduo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei: & sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic indiuiduo. sicut huic aquæ calefactæ est naturale, quod calefaciat. Ita igitur contingit, quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis cõseruationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse, vel ex parte corporis sicut ex ægritudine, sicut febricitãtibus dulcia videntur amara, & è conuerso: siue propter malam complexionem; sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi. Vel etiam ex parte animæ: sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum huiusmodi: quæ non sunt secundum naturam humanam.

* li. 2. phys. ex c. 4. & 5. habetur. t. 2.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

181 Art. 8. *Vtrum delectatio poßit esse delectationi contraria?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod delectationi non sit delectatio contraria: passiones enim animæ speciem, & contrarietatem recipiunt secundum objectum. Objectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, & malum bono, vt dicitur in Prædicamentis *: videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

¶ 2. Præterea, Vni est contrarium vnum, vt probatur in 10. Met. †Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

¶ 3. Præterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorũ in quibus aliquis delectatur. Sed hæc differentia est materialis. Contrarietas autem est differentia secundum formam: vt dicitur in 10. Metaph.* Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

SED contra, Ea quæ se impediunt in eodem genere existentia, secundum Philosoph. † sunt contraria. Sed quædam delectationes se inuicem impediunt, vt dicitur in 10. Ethic. * Ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

RESPONDEO dicendum, quod delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est *, proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis: sicut quies quæ est sursum, ei quæ est deorsum, vt dicitur 5. Physic. † Vnde & contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum, secundum quod bonũ & malum accipitur in virtutibus & vitiis. Nam inueniuntur duo contraria vitia: nõ autem inuenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse adinuicem contraria, sicut calidum & frigidum, quorum vnum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest: quia bonum virtutis non accipitur nisi per conuenientiam ad aliquid vnum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum, quod delectatio se habet in affectibus animæ, sicut quies naturalis in corporibus. Est enim in aliquo conuenienti, & quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta: tristabile enim repugnat appetitui animali: sicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quieti autem natu

Marginal notes: in post-prædic. de oppositis circa princ. tom. 1. † lib. 10. met. tex. 17. t. 3. * tex. 13. tom. 3. † lib 10. met. tex. 13. & 14. tom. 3. * lib. 10. eth. c. 5. inter pr. & med. tom. 5. * ar. 2. huius quæst. † tex. 54. to. 2.

naturali opponitur, & quies violenta eiusdem corporis, & quies naturalis alterius, vt dicitur in 5. Physicor. * Vnde delectationi opponitur, & delectatio, & tristitia. *tex. 54. & 55. co. 2.*

Ad tertium dicendum, quod ea, in quibus delectamur, cum sint obiecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diuersa ratio delectabilitatis. Diuersa enim ratio obiecti diuersificat speciem actus vel passionis, vt ex prædictis patet *. *quaest. 23.*

QVAESTIO XXXII.

De causa delectationis, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causis delectationis.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum operatio sit causa propria delectationis?

¶ Secundo, vtrum motus sit causa delectationis?

¶ Tertio, vtrum spes & memoria?

¶ Quarto, vtrum tristitia?

¶ Quinto, vtrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa?

¶ Sexto, vtrum; benefacere alteri sit causa delectationis?

¶ Septimo, vtrum similitudo sit causa delectationis?

¶ Octauo, vtrum admiratio sit causa delectationis?

Art. 1. Vtrum operatio sit causa propria delectationis?

AD primum sic proceditur. Videtur, quod operatio non sit propria & prima causa delectationis 182 4. d. 49. Vt enim Philosophus dicit in 1. Rhet.* Delectari consistit in hoc, quod sensus aliquid patiatur: requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est*. Sed per prius sunt cognoscibilia obiecta operationum, quam ipsæ operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis. *q. 3. ar. 5. q. 4. co. 11. co. 6. * q. 31. ar. 1.*

¶ 2. Præterea, Delectatio potissime consistit in fine adepto. Hoc enim est quod præcipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria & per se causa delectationis.

¶ 3. Præterea, Otium & requies dicuntur per cessationem operationis. Hæc autem sunt delectabilia, vt dicitur in 1. Rhetor. * Non ergo operatio est propria causa delectationis. *c. 11. non procul à prin. co. 6.*

SED contra est, quod Philosophus dicit 7. & 10. Ethic.* quod delectatio est operatio connaturalis, & non impedita. ** lib. 7. c. 12. & 13. & lib. 10. c. 4. & 5. co. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra di-

quæst. præced. ar. 1. ctum est *, ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni conuenientis, & cognitio huiusmodi adeptionis: vtrumque autem horum in quadam operatione consistit. Nam actualis cognitio operatio est quædam: similiter bonum conueniens adipiscimur aliqua operatione: ipsa etiam operatio propria, est quoddam bonum conueniens. Vnde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa obiecta operationum non sunt delectabilia, nisi in quantum coniunguntur nobis: vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in cõsideratione, vel inspectione aliquorum: vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc, quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta diuitias, vel honorem, vel aliquid huiusmodi: quæ quidem non essent delectabilia, nisi in quantum apprehenduntur vt habita. Vt enim Philosophus dicit in 2. Polit.* c. 2. ante m. à. to. 5. Magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium, quæ procedit ex naturali amore alicuius ad seipsum; habere autem huiusmodi, nihil est aliud quam vti eis, vel posse vti, & hoc est per aliquam operationem. Vnde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur, sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod etiam in illis, in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa: operata sunt delectabilia, in quantũ sunt habita vel facta. quod refertur ad aliquem vsum, vel operationem.

Ad tertium dicendum, quod operationes sunt delectabiles, in quantum sunt proportionatæ, & connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram, operatio est sibi proportionata. Vnde si excedat illam mensuram, iam non erit sibi proportionata nec delectabilis, sed magis laboriosa & acidians. Et secundum hoc, otium & ludus, & alia, quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt, in quantum auferunt tristitiam, quæ est ex labore.

383 Art. 2. *Vtrum motus sit causa delectationis?*

4. d. 49. q. 3. ar. 2. ad 3. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod motus non sit causa delectationis. Quia sicut supra dictum est *, bonum præsentialiter adeptum est causa delectationis. Vnde Philos. in 7. Ethic. † dicit quod delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei iam existentis. Id autem quod mouetur ad aliud, nondum habet illud: sed quodammodo est in via generationis respectu illius, secundum quod omni motui adiungitur generatio & corruptio: vt dicitur

* q. præc. art. 1. † c. 12. to. 5.

tur in 8.Physic. * Ergo motus non est causa delectationis. *te. 24. in fin. to. 2.*

¶ 2. Præterea, Motus præcipue laborem & lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes ex hoc. quod sunt laboriosæ & lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictiuæ. Ergo motus non est causa delectationis.

¶ 3. Præterea, Motus importat innouationem quandam, quæ opponitur consuetudini. Sed ea quæ sunt consueta, sunt nobilis delectabilia: vt Philosophus dicit in primo Rhetor. * Ergo motus non est causa delectationis. *li. 1. rhet. c. 11. non procul à prin. to. 6.*

SED contra est, quod August. dicit in 8. Conf. * Quid est hoc Domine Deus meus, cum tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, & quædam de te circa te semper gaudeant, quod hæc rerum pars alterno defectu & profectu, offensionibus & conciliationibus gaudet? Ex quo accipitur, quod homines gaudent & delectantur in quibusdam alternationibus. Et sic motus videtur esse causa delectationis. ** lib. 8. conf. c. 3. post med. to. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod ad delectationem tria requiruntur, scilicet bonum delectans, coniunctio delectabilis, & tertium quod est cognitio huius coniunctionis. Et secundum hæc tria motus efficitur delectabilis: vt Philosophus dicit in 7. Eth. & in 1. Rhet. * Nam ex parte nostra qui delectamur, transmutatio efficitur in nobis delectabilis, propter hoc quod natura nostra trāsmutabilis est. Et propter hoc, quod est nobis conueniens nunc, non erit conueniens postea: sicut calefieri ad ignem, est conueniens homini in hyeme, non autem in æstate. Ex parte vero boni delectantis, quod nobis coniungitur, fit etiam transmutatio delectabilis: quia actio continuata alicuius agentis auget effectum. Sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit, & desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit: & ideo quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio eius delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis: quia homo desiderat cognoscere aliquod totum & perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, vt vnum transeat, & alterum succedat, & sic totum sentiatur. Vnde August. dicit in 4. Conf. * Non vis vtique stare syllabam, sed transuolare, vt aliæ veniant, & totum audias. Ita semper omnia, ex quibus vnum aliquid constat, & non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia. Si *lib. 7. eth. c. 7. & 1. rhet. c. 11. to. 5. & 6.* *li. 4. conf. cap. 11. à me. to. 1.*

ergo sit aliqua res, cuius natura sit intransmutabilis, & non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, & quæ possit totum suum delectabile simul intueri: non erit ei transmutatio delectabilis: & quantum aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo secundum, quod id quod mouetur, etsi nondum habeat perfecte id, ad quod mouetur: incipit tamen iam aliquid habere eius, ad quod mouetur. Et secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis: deficit tamen à delectationis perfectione. Nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus: motus etiam efficitur delectabilis, in quantum per ipsum fit aliquid conueniens, quod prius conueniens non erat, vel desinit esse: vt supra dictum est *.

in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod motus laborem & lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod remouentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum, quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, in quantum efficitur naturale. Nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur à consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset prouenire ex assiduitate alicuius operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis & motus.

184 *Art. 3. Vtrum spes & memoria sint causa delectationis?*

inf. q. 40. art. 8. & 2. 2. q. 30 art. 1. ad 3. & 12. met. le. 6. cor. 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod memoria & spes non sint causæ delectationis. Delectatio enim est de bono præsenti, vt Damas. dicit *. Sed memoria & spes sunt de absenti. Est enim memoria præteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria & spes non sunt causa delectationis.

** lib. 2. orth. fid. c. 12. in fine.*

¶ 2. Præterea, Idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis. Dicitur enim Prouerbior. 14. Spes quæ differtur, affligit animam. Ergo spes non est causa delectationis.

¶ 3. Præterea, Sicut spes conuenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam & concupiscentia & amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quam concupiscentia vel amor.

SED contra est, quod dicitur Rom. 12. Spe gaudentes. Et in Psalm. 76. Memor fui Dei, & delectatus sum.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod delectatio causatur ex præsentia boni conuenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis dupliciter. Vno modo, secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente, secundum suam similitudinem. Alio modo secundum rem, prout scilicet vnum alteri realiter coniungitur, vel actu vel potentia, secundum quemcumque coniunctionis modum. Et quia maior est coniunctio secundum rem, quam secundum similitudinem, quæ est coniunctio cognitionis; item maior est coniunctio rei in actu, quam in potentia: ideo maxima est delectatio, quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis coniunctio, secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem, vel possibilitatem adipiscendi bonum, quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solam coniunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes & memoria sunt quidem eorum, quæ sunt simpliciter absentia: quæ tamen secundum quid sunt præsentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam, vel secundum apprehensionem & facultatem ad minus æstimatam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet idem secundum diuersa esse causam contrariorum. Sic igitur spes in quantum habet præsentem æstimationem boni futuri delectationem causat: in quantum autem caret præsentia eius, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum, quod amor, & concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quædam vnio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti: cum concupiscentia sit præcipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, in quantum importat quamdam certitudinem realis præsentiæ boni delectantis, quam non importat nec amor nec concupiscentia: magis ponitur causa delectationis quam illa; & similiter magis quam memoria, quę est de eo quod iam transiit.

Art. 4. *Vtrum tristitia sit causa delectationis.* 185

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarij. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

Inf. q. 35. art. 5. ad 1. & q. 48. art. 1. ad 3.

¶ 2. Præterea, Contrariorum contrarij sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristitia memorata sunt causa doloris, & non delectationis.

¶ 3. Præterea, Sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris: sed magis è conuerso, vt supra dictum est*. Ergo tristitia non est causa delectationis.

q. 29. a. ..

SED contra est, quod in Psal. 41. dicitur, Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die ac nocte. Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymæ, quæ ex tristitia oriuntur, possunt esse delectationis causa.

RESPONDEO dicendum, quod tristitia potest dupliciter considerari. Vno modo, secundum quod est in actu. Alio modo, secundum quod est in memoria: & vtroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, in quantum facit memoriam rei dilectæ, de cuius absentia aliquis tristatur, & tamen de sola eius apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis, propter subsequentem euasionem: nam carere malo accipitur in ratione boni. Vnde secundum quod homo apprehendit se euasisse ab aliquibus tristibus & dolorosis, accrescit ei gaudij materia, secundum quod August. dicit 22. de ciuit. Dei*, quod sæpe læti tristium meminimus, & sani dolorum sine dolore: & inde amplius læti & grati sumus. Et in lib. 8. Confess. dicit †, quod quanto maius fuit periculum in prælio, tanto maius erit gaudium in triumpho.

lib. 22. c. vlt. a me. 10. 5. id quoq; habet Greg. 4. moral. in fin. † c. 3. ai- 1 e med. tom 1. * tex. 8. 80. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarij, sicut frigidum quandoque calefacit: vt dicitur in 8. Physic.* Et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, in quantum fit per eam apprehensio alicuius delectabilis.

Ad secundum dicendum, quod tristia memorata, in quantum sunt tristia, & delectabilibus contraria, non causant delectationem: sed in quantum ab eis homo liberatur. Et similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris: prout scilicet aliqui diligunt se, in quantum conueniunt in odio vnius & eiusdem.

Art. 5.

Art. 5. *Vtrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis?* 186

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum coniunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis coniunctæ. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

¶ 2. Præterea, Operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa: quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Operatio est delectabilis, in quantum procedit ex habitu nobis innato. Vnde dicitur in 2. Ethic. * quod signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus. *c. 3. in prin. to. 5.*

SED contra est, quod dicitur in secunda Canonica Ioannis, Gauisus sum valde: quia inueni de filiis tuis ambulantes in veritate.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est *, ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprij boni, & cognitio proprij boni consecuti. Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. Vno modo, in quantum per operationem alicuius consequimur aliquod bonum. Et secundum hoc operationes illorum, qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles: quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprij boni. Et propter hoc homines delectantur in hoc, quod laudantur vel honorantur ab aliis: quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem, in se ipsis aliquod bonum esse. Et quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum & sapientum: ideo in horum laudibus & honoribus homines magis delectantur. Et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. Et quia amor est alicuius boni, & admiratio est alicuius magni: idcirco amari ab aliis & in admiratione haberi est delectabile, in quantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo, in quantum ipsæ operationes aliorum si sint bonæ, *ar. 1. huius quæst.*

æstimantur vt bonum proprium, propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eundem sibi: & propter odium quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Vnde dicitur 1. ad Corinth. 13. quod charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati

Ad primum ergo dicendum, quod operatio alterius potest esse mihi coniuncta, vel per effectum, sicut in primo modo: vel per apprehensionem, sicut in secundo modo: vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum: non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum, quod operationes aliorum etsi non procedant ex habitibus, qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi æstimationem siue apprehensionem proprij habitus; vel procedunt ex habitu illius, qui est vnum mecum per amorem.

187 Art. 6. *Vtrum benefacere alteri sit causa delectationis?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprij boni, sicut
art. præc. supra dictum est *. Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprij boni, sed magis ad amissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiæ quam delectationis.

lib. 4. eth. c. 1. à medio, to. 5. ¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 4. Eth. * quod illiberalitas connaturalior est hominibus, quam prodigalitas. Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis: ad illiberalitatem autem pertinet desistere à benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis vnicuique, vt dicitur in 7. & 10. Ethicor. * videtur, quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

li. 7. c. 12. & 13. & li. 10. c. 4. & 5. to. 5. ¶ 3. Præterea, Contrarij effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quædam quæ pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia: sicut vincere, redarguere, vel increpare alios, & etiam punire quantum ad iratos: vt dicit Philosophus in 1.
c. 11. t. 6. Rhetor. Ergo benefacere magis est causa tristitiæ, quam delectationis.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 1. Po-
c. 3. ante med. to. 5. litic. * quod largiri & auxiliari amicis, aut extraneis est delectabilissimum.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quod hoc ipsum, quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa. Vno modo, per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum. et secundum hoc, in quantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum, propter vnionem amoris: delectamur in bono quod per nos fit aliis, præcipue amicis, sicut in bono proprio. Alio modo, per comparationem ad finem: sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi vel à Deo, vel ab homine: spes autem delectationis est causa. Tertio modo, per comparationem ad principium. Et sic hoc, quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium. Quorum vnum est facultas benefaciendi: & secundum hoc benefacere alteri, fit delectabile, in quantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare: & ideo homines delectantur in filiis & operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale. Vnde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motiuum: puta cum aliquis mouetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui. Omnia enim, quæ facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt: quia amor præcipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum est, quod emissio in quantum est indicatiua proprij boni, est delectabilis: sed in quantum euacuat proprium bonum, potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quæ repugnat naturæ. Et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod vincere, redarguere, & punire non est delectabile, in quantum est in malum alterius: sed in quantum pertinet ad proprium bonum quod plus homo amat, quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, in quantum per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ: & propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, & in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles: & vniuersaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem & increpare potest esse dupliciter delectationis causa. Vno modo, in quantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ & excellentiæ: Increpare

enim

enim, & corripere est sapientum & maiorum. Alio modo, secundum quod aliquis increpando, & reprehendendo, alteri benefacit: quod est delectabile, vt dictum est. Irato autem est delectabile, punire, in quantum videtur remouere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione. Cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse: & ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet quod benefacere alteri, per se potest esse delectabile. Sed malefacere alteri, non est delectabile, nisi in quantum videtur pertinere ad proprium bonum.

188 Art. 7. *Vtrum similitudo sit causa delectationis?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim & præesse, quamdam dissimilitudinem importat. Sed principari & præesse, naturaliter est delectabile: vt dicitur in 1. Rhet. * Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis, quam similitudo.

c. 11. non procul a fin. to. 6.

¶ 2. Præterea, Nihil magis est dissimile delectationi, quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitiam, maxime sequũtur delectationes, vt dicitur in 7. Eth. * Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis, quam similitudo.

c. 14. circa med. tom. 5. a

¶ 3. Præterea, Illi, qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas: sicut patet in repletione ciborum. Non ego Similitudo est delectationis causa.

SED contra est quod similitudo est causa amoris, vt dictum est supra *. Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

q. 27. a. 3.
q. 27. a. 3.

RESPONDEO dicendum, quod similitudo est quædam vnitas: vnde id quod est simile, in quantum est vnum, est delectabile, sicut & amabile, vt supra dictum est. Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile: puta homo homini, & iuuenis iuueni. Si vero sit corruptiuum proprij boni, sic per accidēs efficitur fastidiosum vel contristans, non quidem, in quantum est simile & vnum, sed in quantum corrumpit id quod est magis vnum. Quod autem aliquid simile corrũpat proprium bonum, contingit dupliciter. Vno modo, quia corrumpit mensuram proprij boni per quemdam excessum. Bonum enim præcipue corporale, vt sanitas, in quadam commensuratione consistit. Et propter hoc superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales fastidiuntur. Alio modo, per directam contrarietatem ad proprium bo-

num

num, ſicut figuli abominantur alios figulos, non in quantum ſunt figuli, ſed in quantum per eos ammittunt excellentiam propriam, ſiue proprium lucrum, quæ appetunt ſicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum ſit quædam communicatio principatus ad ſubiectum, eſt ibi quædam ſimilitudo, tamen ſecundum quamdam excellentiam: eo quod principari & præeſſe pertinent ad excellentiam proprij boni. Sapientum enim & meliorum eſt principari & præeſſe. Vnde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio. Vel quia per hoc quod homo principatur & præeſt, aliis benefacit, quod eſt delectabile.

Ad ſecundum dicendum, quod id, in quo delectatur triſtatus, etſi non ſit ſimile triſtitiæ, eſt tamen ſimile homini contriſtato. Quia triſtitiæ contrariantur proprio bono eius, qui triſtatur: & ideo appetitur delectatio ab his, qui in triſtitia ſunt, vt conferens ad proprium bonum, in quantum eſt medicatiua contrarij. Et iſta eſt cauſa, quare delectationes corporales quibus ſunt contrariæ quædam triſtitiæ, magis appetuntur, quam delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem triſtitiæ, vt infra dicetur*. q. 35. a. 5. Exinde etiam eſt, quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem: quia ſemper animal laborat per ſenſum & motum. Et propter hoc etiam iuuenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis exiſtentes, dum ſunt in ſtatu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendam triſtitiam: quia corpus eorum quaſi prauo humore corroditur, vt dicitur in 7. Ethicorum*. c. 14. poſt medium illius, t. 5.

Ad tertium dicendum, quod bona corporalia in quadam menſura conſiſtunt. Et ideo ſuperexceſſus ſimilium corrumpit proprium bonum: & propter hoc efficitur faſtidioſum, & contriſtans, in quantum contrariatur bono proprio hominis. 189.

Art. 8. *Vtrum admiratio ſit cauſa delectationis?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod admiratio non ſit cauſa delectationis. Admirari enim eſt ignorantis naturæ: vt Dam. dicit*. Sed ignorantia non eſt delectabilis, ſed magis ſcientia. Ergo admiratio non eſt cauſa delectationis. * l. 2. orth. fid. c. 22.

¶ 2. Præterea, Admiratio eſt principium ſapientiæ, quaſi via ad inquirendum veritatem: vt dicitur in principio Met.† Sed delectabilius eſt contemplari iam cognita, quam inquirere ignota: vt Philoſophus dicit in 10. Ethic.*. Cum hoc habeat difficultatem & c. 2. circa med. tc. 3. c. 7. paulo poſt princ. tom. 5.

impedi-

rem maius excitatur perceptione ignorantiæ. Vnde maxime homo delectatur in his, quæ de nouo inuenit aut addiscit.

Ad tertium dicendum, quod ea, quæ sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, in quantum sunt quasi connaturalia: sed tamen ea, quæ sunt rara, possunt esse delectabilia: vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, in quantum sunt mira: vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in nouitate operetur, vt dicitur in 10. Eth. Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem. *c.4. inter med. & fi. to.5.*

QVAESTIO XXXIII.

De effectibus delectationis, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de effectibus delectationis.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum delectationis sit dilatare?

¶ Secundo, vtrum delectatio causet sui sitim vel desiderium?

¶ Tertio, vtrum delectatio impediat vsum rationis?

¶ Quarto, vtrum delectatio perficiat operationem?

Art. 1. *Vtrum delectationis sit dilatare?* 190

AD primum sic proceditur. Videtur, quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere: secundum quod dicit Apostolus 2. ad Corin. 6. Cor nostrum dilatatum est. Vnde & de præcepto charitatis in Psal. 118. dicitur, Latum mandatum tuum nimis. Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis. *inf.q.37. ar.2. cor.*

¶ 2. Præterea, Ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitæ. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium, quam ad delectationem.

¶ 3. Præterea, Constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere: nam illud constringimus, quod firmiter volumus retinere. Et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

SED contra est, quod ad expressionem gaudij dicitur Isa. 60. Videbis & afflues, & mirabitur & dilatabitur cor tuum. Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen

nomen accepit, vt lætitia nominetur: sicut supra di-
q.31.ar .ctum est *.
3.ad 3. RESPONDEO dicendum, quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis. Vnde in affectionibus animæ, non nisi secundum metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem: & competit delectationi secundum duo, quæ ad delectationem requiruntur. Quorum vnum est ex parte apprehensiuæ virtutis, quæ apprehendit coniunctionem alicuius boni conuenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quamdam adeptum, quæ est spiritualis magnitudo. Et secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitiuæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, & in ea quiescit, quodammodo se præbens ei ad eam interius capiendam. Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet in his, quæ dicuntur metaphorice, idem diuersis attribui, secundum diuersas similitudines. Et secundum hoc dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, in quantum affectus amantis ad alios extenditur: vt curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio, in quantum aliquid in seipso ampliatur, vt quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ: sed multo magis ex præsentia rei iam delectantis: quia magis præbet se animus rei iam delectanti, quam rei non habitæ desideratæ: cum delectatio sit finis desiderij.

Ad tertium dicendum, quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret: sed cor suum ampliat, vt perfecte delectabili fruatur.

191 Art. 2. *Vtrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium?*

d.49.4. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod dele-
ar.2.q.3. ctatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis
ad 3. enim motus cessat cum peruenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderij, vt supra dictum est *. Cessat ergo motus desiderij, cum
q.23.a.4 ad delectationem peruenerit. Non ergo delectatio
& q 30 causat desiderium.
art.2. ¶ 2. Præterea, Oppositum non est causa sui oppositi,

cti. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte obiecti. Nam desiderium est boni non habiti: delectatio vero boni iam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

¶ 3. Præterea, Fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

SED contra est, quod Dominus dicit Ioan. 4. Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum. Per aquam autem significatur secundum Aug. * delectatio corporalis.

RESPONDEO dicendum, quod delectatio dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum quod est in actu. Alio modo, secundum quod est in memoria. Item sitis vel desiderium potest dupliciter accipi. Vno modo proprie, secundum quod importat, appetitum rei non habitæ. Alio modo communiter, secundum quod importat exclusionem fastidij. Secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens. Si tamen sitis, vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus: tunc delectatio non causat simpliciter sitim vel desiderium: nam delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem. Sed contingit rem præsentem non perfecte haberi: & hoc potest esse, vel ex parte rei habitæ, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitæ, eo quod res habita non est tota simul, vnde successiue recipitur: & dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo, quod restat: sicut qui audit primam partem versus, & in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire: vt August. dicit 4. Confess. * Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur: eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis: sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit: sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de diuina cognitione, delectamur, & ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectæ cognitionis: secundum quod potest intelligi, quod habetur Eccles. 24. Qui bibunt me, adhuc sitient. Si vero per sitim, vel desiderium intelligatur sola intentio affectus tollens fastidium: sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim, vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatæ, vel continuatæ faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur

tract. 15. super Ioh non multum remote. ante med. *to.9.*

cap. 11. à med. to 1.

tur fastidiosæ, vt patet in delectatione ciborum. Et propter hoc quando aliquis iam peruenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas: & quandoq; appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non super excrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam. Vnde cum peruenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles, nisi forte per accidens, in quantum operationi contemplatiuæ adiunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur. Et per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur Eccles. 24. Qui bibunt me, adhuc sitient. Quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, & delectantur in ipso, dicitur 1. Pet. 1. quod desiderant in eum conspicere. Si vero consideretur delectatio prout est in memoria, & non in actu: sic per se nata est causare sui ipsius sitim & desiderium: quando scilicet homo redit ad illam dispositionem, in qua erat sibi delectabile, quod præteriit. Si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis, non causat in eo delectationem, sed fastidium: sicut pleno existenti, memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum, quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem: & cessat motus desiderij tendentis in non habitum. Sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderij tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum, quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, & secundum quid non habetur. Et ideo simul de eo potest esse & desiderium & delectatio.

in corp. art.

192 *inf. q. 34. art. 1. ad 1. & 2. 2. q. 15. a 3. & q. 53. ar. 6. & 4. d. 20. q. 3. a. 1. q. 3. ad 3. & ar. 5 q. 1. ad 4. & ma. q. 10. ar. 1 ad 7. l. 7. ph. te. 20. t. 2.*

Ad tertium dicendum, quod delectationes, alio modo causant fastidium, & alio modo desiderium, vt dictum est *.

Art. 3. *Vtrum delectatio impediat vsum rationis?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod delectatio non impediat vsum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis vsum. Vnde dicitur in 7. Phys.* quod in sedendo & quiescendo fit anima sciens & prudens. Et Sapient. 8. Intrans in domum meam conquiescam cum illa, scilicet sapientia. Sed delectatio est quædam quies. Ergo non impedit, sed magis iuuat rationis vsum.

¶ 2. Præterea, Ea quæ non sunt in eodem, etiam si sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiua: vsus autem rationis in parte apprehensiua. Ergo delectatio non impedit rationis vsum.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed vsus apprehensiuæ virtutis magis mouet delectationem, quam à delectatione moueatur: est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit vsum rationis.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 6. Ethicorum*, quod delectatio corrumpit existimationem prudentiæ. c. 5 to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dicitur in 10. Ethic.* Delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ vero impediunt. Est ergo quædam delectatio, quæ habetur de ipso actu rationis: sicut cum aliquis delectatur in contemplando, vel ratiocinando. Et talis delectatio non impedit vsum rationis. sed adiuuat: quia illud attētius operamur, in quo delectamur. Attentio autem adiuuat operationem. Sed delectationes corporales impediunt vsum rationis triplici ratione. Primo quidem ratione distractionis: quia sicut jam dictum est*, ad ea, in quibus delectamur multum attendimus. Cum autem intentio fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis reuocatur. Et secundum hoc si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet vsum rationis, ad se intentionem animi attrahendo: vel multum impediet. Secundo ratione contrarietatis: quædam enim delectationes maxime superexcedentes sunt contra ordinem rationis. Et per hunc modum Philosophus dicit in 6. Eth.* quod delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ, non autem existimationem speculatiuam, cui delectatio non cōtrariatur: puta quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis. Secundum autem primum modum vtramque impedit. Tertio modo, secundum quamdam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalē sequitur quędam transmutatio corporalis, maior etiam, quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem, quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt vsū rationis: sicut patet in vinolentis, qui habent vsum rationis ligatum, vel impeditum.

c. 5. parū ante med. tom. 5.

q. 4. ar. 1. ad 3.

c. 5. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quæ quies interdum contrariatur rationi: sed ex parte corporis semper habet transmutationem; & quantum ad vtrumque impedit rationis vsum.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiua & apprehēsiua sunt quidem diuersæ partes, sed vnius ani-

mæ,

mæ. Et ideo cum intentio animæ vehementer applicatur ad actum vnius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum, quod vſus rationis requirit debitum vſum imaginationis, & aliarum virium ſenſitiuarum, quæ vtuntur organo corporali. Et ideo ex transmutatione corporali vſus rationis impeditur impedito actu virtutis imaginatiuæ, & aliarum ſenſitiuarum.

193 Art. 4. *Vtrum delectatio perficiat operationem?*

inf. q. 34. ar. 4. ad 3. & q. 40. ar. 1. cor. & 4. d. 17. q. 2. art. 3. q. 1. ad 3. & ver. q. 26. art. 10. cor. & ad 1.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab vſu rationis dependet. Sed delectatio impedit vſum rationis, vt dictum eſt *. Ergo delectatio non perficit, ſed debilitat operationem humanam.

¶ 2. Præterea, Nihil eſt perfectiuum ſui ipſius vel ſuæ cauſæ. Sed delectatio eſt operatio: vt dicitur in 7. & 10. Ethic. † Quod oportet, vt intelligatur, vel eſſentialiter vel cauſaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

¶ 3. Præterea, Si delectatio perficit operationem, aut perficit ipſam ſicut finis, aut ſicut forma, aut ſicut agens. Sed non ſicut finis: quia operationes non quæruntur propter delectationem, ſed magis è conuerſo, vt ſupra dictum eſt *. Nec iterum per modum efficientis: quia magis operatio eſt cauſa efficiens delectationis. Nec iterum ſicut forma: non enim perficit delectatio operationem, vt habitus quidam, ſecundum Philoſophum in 10. Ethic. † Delectatio ergo non perficit operationem.

**ar. præc. † li. 7 Eth. c. 12. & 13. & ib. 10. c. 6. & 3. & 4. tom. 5. *ar. præc. † c. 4. poſt med. illius, to. 5*

SED contra eſt, quod dicitur ibidem *, quod delectatio operationem perficit.

** c. 4. poſt med. illius to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod delectatio dupliciter operationem perficit. Vno modo, per modum finis. Non quidem ſecundum quod finis dicitur id, propter quod aliquid eſt: ſed ſecundum quod omne bonum completiue ſuperueniens poteſt dici finis. Et ſecundum hoc dicit Philoſophus in 10. Ethic. * quod delectatio perficit operationem, ſicut quidam ſuperueniens finis: in quantum ſcilicet ſuper hoc bonum, quod eſt operatio, ſuperuenit aliud bonum quod eſt delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præſuppoſito. Secundo modo, ex parte cauſæ agentis: non quidem directè, quia Philoſophus dicit in 10. Ethic. * quod perficit operationem delectatio: non ſicut medicus ſanum, ſed ſicut ſanitas. Indirectè autem, in quantum ſcilicet agens, quia delectatur in

c. 4. poſt med. illius, t. 5. c. nunc citato.

ſua

sua actione, vehementius attendit ad ipsam, & diligentius eam operatur. Et secundum hoc dicitur in 10. Ethic.* quod delectationes adaugent proprias operationes, & impediunt extraneas. *c.5. par ante med. tom.5.*

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis, quæ non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur. Delectatio autem, quæ consequitur actum rationis, fortificat rationis vsum.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in 2. Physic.* Contingit quod duo sibi inuicem sunt causa, ita quod vnum sit causa efficiens, & aliud causa finalis alterius. Et per hunc modum operatio causat delectationem sicut causa efficiens. Delectatio autem perficit operationem per modum finis: vt dictum est*. *te.30.c.2.* *in corp. art.*

Ad tertium patet responsio ex dictis.

QVAESTIO XXXIV.

De bonitate & malitia delectationum, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia delectationum.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum omnis delectatio sit mala?

¶ Secundo, dato quod non, vtrum omnis delectatio sit bona? 194

P Tertio, vtrum aliqua delectatio sit optimum?

¶ Quarto, vtrum delectatio sit mensura vel regula, secundum quam judicetur bonum, vel malum in moralibus?

Art. I. *Vtrum omnis delectatio sit mala?* *4.d.39.q.3.ar.4.q.3.co. & ver.q.15.ar.4. & 10.eth.le.1.2.3.&4*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, & impedit rationis vsum, videtur esse secundum se malum: quia bonum hominis est, secundum rationem esse, vt Dion. dicit in 4. c. de diu. nom.* Sed delectatio corrumpit prudentiam, & impedit rationis vsum: & tanto magis, quanto delectationes sunt maiores. Vnde in delectationibus venereis, quæ sunt maximæ, impossibile est aliquid intelligere, vt dicitur in 7. Ethic.† Et Hieron. etiam dicit super Matth.* quod illo tempore, quo coniugales actus geruntur, præsentia sancti Spiritus non dabitur: etiam si Propheta videatur esse, qui officio generationis obsequitur. Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio est mala. ** c.4.p.4. no remote à fin.* *† c.5. paulo ante finem, to.5 & c.11. nō procul à fine.* ** Hier. in ep. de monogamia à me, tc.1.*

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Illud quod fugit virtuosus, & prosequitur aliquis deficiens à virtute, videtur esse secundum se malum & fugiendum: quia, vt dicitur in 10. Eth. * Virtuosus est quasi mensura & regula humanorum actuum. Et Apostolus dicit 1. ad Corint. 2. Spiritualis judicat omnia. Sed pueri & bestiæ, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes: fugit autem eas temparatus. Ergo delectationes secundum se sunt malæ & fugiendæ.

lib. 10. Ethic. c. 5. pau. o ante finem tom 5.

¶ 3. Præterea, Virtus & ars sunt circa difficilè & bonum: vt dicitur in 2. Ethic. * Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

c. 3. non multum ante fin. tom. 5.

SED contra est, quod in Psal. 36. dicitur, Delectare in Domino. Cũ igitur ad nihil mali auctoritas diuina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dicitur in 10. Ethic.* aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse: quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles & corporales, quæ sunt magis manifestæ. Nam & in cæteris intelligibilia à sensibilibus antiqui Pholosophi non distinguebant, nec intellectum à sensu: vt dicitur in lib. de ani. * Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendum, omnes esse malas: vt sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, à delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perueniant. Sed hæc existimatio non fuit conueniens. Cum enim nullus possit viuere sine aliqua sensibili & corporali delectatione: si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt procliues, exemplo operum, verborum doctrina prætermissa. In operationibus enim, & passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis mouent exempla quam verba. Dicendum est ergo, aliquas delectationes esse bonas, & aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitiuæ virtutis in aliquo bono amato, & consequens aliquam operationem. Vnde huius ratio duplex accipi potest. Vna quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur. Bonum enim & malum in moralibus dicitur, secundum quod conuenit rationi, vel discordat ab ea, vt supra dictum est *. Sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo, quod naturæ conuenit: innaturale vero ex eo, quod est à natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quædam quies naturalis; quæ scilicet est ex eo, quod conuenit naturæ,

c. 2. & 3. tom. 5.

lib. 2. de ani. tex. 150. to. 2.

q. 19. art. 3. & 9.

turæ, vt cum graue quiescit deorsum: & quædam innaturalis, quæ est in eo, quod repugnat naturæ, sicut cum graue quiescit sursum. Ita & in moralibus est quædam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo, quod conuenit rationi: & quædam mala ex eo, quod quiescit in eo quod à ratione discordat, & à lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt malæ, & quædam bonæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes, quæ sunt eis coniunctæ, quam concupiscentiæ, quæ tempore eas præcedunt. Vnde, cum concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum vero malæ: multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum vero malæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, Delectationes, quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam: sed delectationes extraneæ, cuiusmodi sunt delectationes corporales, quæ quidem rationis vsum impediunt: sicut supra dictum est *: & per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi. Et ex hoc habet delectatio, quod sit moraliter mala. Vel secundum quamdam ligationem rationis: sicut in concubitu coniugali delectatio, quamuis sit in eo quod conuenit rationi: tamen impedit rationis vsum propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem; sicut nec somnus, quo ligatur vsus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus. Nam & ipsa ratio hoc habet, vt quandoque rationis vsus intercipiatur. Dicimus tamen quod huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale: prouenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis. Nam hoc in statu innocentiæ non erat, vt patet ex his quæ in primo dicta sunt *.

q. 33. a. 3. *q. 33. a. 3.* *p. p. q. 98. art. 2.*

Ad secundum dicendum, quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas & rationi non conuenientes. Quod autem pueri & bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas vniuersaliter esse malas: quia in eis est naturalis appetitus à Deo, qui mouetur in id quod est ei conueniens.

Ad tertium dicendum, quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, vt infra dicetur *. *q. 57. a. 3* Circa operationes autem & passiones quæ sunt in no-

c.12.non remote à fin.to.5. bis, magis est prudentia & virtus, quam ars: & tamen aliqua ars est factiua delectationis, scilicet pulmentaria & pigmentaria: vt dicitur in 7. Ethic.*

195 Art. 2. *Vtrum omnis delectatio sit bona?*

4.d.49. q.3.a.3. q.3.ad 2. & art.4. q.1.per tot.& 3. cor.& 10 eth.co.le. 1.2.3. & 4. * p.p.q. 5.ar.6. † c.6.in med.& c.7. to.5. *lib.1.in prin.to.6

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est *, bonum in tria diuiditur, scilicet honestum, vtile, & delectabile. Sed honestum omne est bonum, & similiter omne vtile. Ergo & omnis delectatio est bona.

¶ 2. Præterea, Illud secundum se est bonum, quod non quæritur propter aliud, vt dicitur in 1. Ethic. †. Sed delectatio non quæritur propter aliud; ridiculum enim videtur ab aliquo quærere, quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se prædicatur de aliquo, vniuersaliter prædicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

¶ 3. Præterea, Id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum. Nam bonum est quod omnia appetunt: vt dicitur in 1. Ethic. * Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri & bestiæ: igitur delectatio est secundum se bonum. Omnis ergo delectatio est bona.

SED contra est, quod dicitur Prouerb. 2. Qui lætantur cum malefecerint, & exultant in rebus pessimis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut aliqui Stoicorum posuerũt omnes delectationes esse malas: ita Epicurei posuerunt delectationem] secundum se esse bonam, & per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id, quod est bonum simpliciter: & inter id, quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est, quod secundum se bonum est. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huic bonum dupliciter. Vno modo, quia est ei conueniens secundum dispositionem, in qua nunc est, quæ tamen non est naturalis: sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenosa, quæ non sunt simpliciter conuenientia complexioni humanæ. Alio modo, quia id quod non est conueniens, æstimatur vt conueniens. Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum, simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio, & simpliciter bona. Si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc: tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic: nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod honestum & vtile dicuntur secundum rationem. Et ideo nihil est honestum vel vtile, quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit, quod non est conueniens rationi. Et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum, quod ideo delectatio non quæritur propter aliud, quia est quies in fine. Finem autem contingit esse bonum & malum: quamuis numquam sit finis, nisi secundum quod est bonum quoad hunc. Ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum, quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut & bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur, esse per se & vere bonum: ita non omnis delectatio est per se & vere bona.

Art. 3. *Vtrum aliqua delectatio sit optimum?* 196

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum. Nam generatio non potest esse vltimus finis. Sed delectatio cõsequitur generationem. Nam ex eo, quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur: vt supra dictum est *. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

4 d. 49. q. 3. ar. 4. q. 3. & 3. cont. c. 26 ad 3. & 10. Eth. le. 4. co. 2.

** q. 31. art. 1.*

¶ 2. Præterea, Illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio aliquo addito fit melior. Est enim melior delectatio cum virtute, quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

¶ 3. Præterea, Id quod est optimum, est vniuersaliter bonum: sicut per se bonum existens. Nam quod est per se, est prius & potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est vniuersaliter bonum vt dictum est *. Ergo delectatio non est optimum.

ar. 2 huius qu.

SED contra, Beatitudo est optimum, cum sit finis humanæ vitæ. Sed beatitudo non est sine delectatione. Dicitur enim in Psalm. 15. Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua vsque in finem.

RESPONDEO dicendum, quod Plato * non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei: sed quasdam esse bonas, & quasdam esse malas: ita tamen quod

Apud Arist. li. 10. eth. c. 2. tom. 5.

nulla sit summum bonum, vel optimum. Sed quantum ex eius rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In vno quidem: quia cum videret delectationes sensibiles & corporales, in quodam motu & generatione consistere, (sicut patet in repletione ciborum & huiusmodi) æstimauit omnes delectationes consequi generationem & motum. Vnde, cum generatio & motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem vltimæ perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra dictum est: sed etiam in contemplando secundum scientiam iam acquisitam. Alio vero modo quia dicebat optimũ illud, quod est simpliciter summum bonum: quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, & non participatum, sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in vnaquaque re est vltimus finis. Finis autem, vt supra dictum est *, dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, & vsus rei: sicut finis auari vel est pecunia, vel possessio pecuniæ. Et secundum hoc, vltimus finis hominis dici potest, vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quamdam in vltimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

q.1.ar.8.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio consequitur generationem: sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas: vt * dictum est. Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cuius participationem omnia sunt bona. Vnde ex nullius additione fit melius. Sed in aliis bonis vniuersaliter verum est, quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius. Quamuis posset dici, quod delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam: vt in primo Ethic. * dicitur.

lib. 1. c. 8. à n. e. t. 5.

Ad tertium dicendum, quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc, quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Vnde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona: sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

Art.

Art. 4. Vtrum delectatio sit mensura vel regula, secundum quam iudicetur bonum, vel malum in moralibus? 197

4.d.49. q.3.a.4. q.3.ad 1. te.3.&4. tom.3.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non sit mensura, vel regula boni & mali moralis. Omnia enim mensurantur primo sui generis, vt dicitur in 10. Metaph.* Sed delectatio non est primum in genere moralium: sed præcedunt ipsam amor, & desiderium. Non ergo est regula bonitatis, & malitiæ in moralibus.

¶ 2. Præterea, Mensuram & regulam oportet esse vniformem. Et ideo motus, qui est maxime vniformis, est mensura & regula omnium motuum: vt dicitur in 10. Metaph.* Sed delectatio est varia, & multiformis: cum quædam earum sint bonæ, & quædam malæ. Ergo delectatio non est mensura, & regula moralium. *e.5. post med. t.5. te.4.10.3.*

¶ 3. Præterea, Certius iudicium sumitur de effectu per causam, quam è conuerso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis, vel malitiæ delectationis. Quia bonæ delectationes sunt, quæ consequuntur bonas operationes: malæ autem, quæ malas, vt dicitur in 10. Ethic.* Ergo delectationes non sunt regula & mensura bonitatis, & malitiæ in moralibus. *ca.5. post me. to.5.*

SED contra est, quod August.* dicit super illud Psal. 7. Scrutans corda & renes Deus. Finis curæ & cognitionis est delectatio, ad quam quis nititur peruenire. Et Philosophus dicit in 7. Eth.† quod delectatio est finis architectorum, id est principalis: ad quem respicientes, vnumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus. *su. istud ver. Psal. milla, t.8 †c.11.in pr. to.5.*

RESPONDEO dicendum, quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, vt supra dictum est.* Vtrum autem voluntas sit bona vel mala, præcipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit: quies autem voluntatis, & cuiuslibet appetitus in bono est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue iudicatur homo bonus, vel malus. Est enim bonus & virtuosus, qui gaudet in operibus virtutum. Malus autem, qui in operibus malis. Delectationes autem appetitus sensitiui non sunt regula bonitatis, vel malitiæ moralis. Nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitiuum bonis, & malis: Sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum conuenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum. *q.20.a.1.*

¶ 2. Præterea, Omnis paſsio animæ pertinet ad vim appetitiuam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitiuam, ſed magis apprehenſiuam. Dicit enim Aug. in libro de natura boni *, quod dolorem in corpore facit ſenſus reſiſtens corpori potentiori. Ergo dolor non eſt paſsio animæ. *c.20.paulo poſt pr. to.6.*

¶ 3. Præterea, Omnis paſsio animæ pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, ſed magis ad appetitum naturalem. Dicit enim Aug. 8.* ſuper Geneſ. ad litteram: Niſi aliquod bonum remãſiſſet in natura, nullius boni amiſsi eſſet dolor in pœna. Ergo dolor non eſt paſsio animę. *c.14. circa me, to.3.*

SED contra eſt, quod Aug. 14.† de ciui. Dei, ponit dolorem inter paſsiones animæ, inducens illud Virg. Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque. *† cap.8. à med. & c.8. circa fi. to.5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ad delectationem duo requiruntur, ſcilicet coniunctio boni, & perceptio huiuſmodi cõiunctionis: ita etiam ad dolorem duo requiruntur, ſcilicet coniunctio alicuius mali, quod ea ratione eſt malum, quia priuat aliquod bonum; & perceptio huiuſmodi coniunctionis. Quicquid autem coniungitur, ſi non habeat reſpectu eius, cui coniungitur, rationem boni vel mali, non poteſt cauſare delectationem, vel dolorem. Ex quo patet, quod aliquid ſub ratione boni, vel mali eſt obiectum delectationis, & doloris. Bonum autem, & malum in quantum huiuſmodi, ſunt obiecta appetitus. Vnde patet, quod delectatio, & dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitiuus, ſeu inclinatio cõſequens apprehenſionem pertinet ad appetitum intellectiuum, vel ſenſitiuum: nam inclinatio appetitus naturalis non conſequitur apprehenſionem ipſius appetẽtis, ſed alterius, vt in primo * dictum eſt. Cum igitur delectatio, & dolor præſupponant in eodem ſubiecto ſenſum, vel apprehenſionem aliquam: manifeſtum eſt, quod dolor, ſicut & delectatio, eſt in appetitu intellectiuo, vel ſenſitiuo. Omnis autẽ motus appetitus ſenſitiui dicitur paſsio, vt ſupra dictum eſt *: & præcipue illi, qui in defectum ſonant. Vnde dolor ſecundum quod eſt in appetitu ſenſitiuo, propriiſsime dicitur paſsio animæ: ſicut moleſtiæ corporales proprie paſsiones corporis dicuntur. Vnde & Aug. 14. de ciui. Dei *, dolorem ſpecialiter ægritudinem nominat. *p.p.q.103. ar.1.* *q.22.a.1.* *c.7. cir fi. & ca. 8. to.5.*

Ad primum ergo dicendum, quod dolor dicitur eſſe corporis, quia cauſa doloris eſt in corpore: puta cum patimur aliquod nociuum corpori. Sed motus doloris ſemper eſt in anima. Nam corpus non poteſt dolere niſi dolente anima, vt Auguſt. dicit †. *† lib. 12. ſup. Gen. c.24. to.3.*

Ad secundum dicendum, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitiuæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum, quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ, non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit vt bonum: quod cum remoueri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitiuo.

399 Art. 2. *Vtrum tristitia sit idem quod dolor?*

3. q. 15. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod tristitia
ar. 6. cor. non sit dolor. Dicit enim Aug. 14. de ciui. Dei *
& 3. i. st quod dolor in corporalibus dicitur. Tristitia autem
15. q. 2. dicitur magis in anima. Ergo tristitia non est dolor.
ar. 3. q. 1. ¶ 2. Præterea, Dolor non est nisi de præsenti malo.
& 2. & Sed tristitia potest esse de præterito, & de futuro: si-
veri. 7. cut pœnitentia est tristitia de preterito, & anxietas de
26. ar. 3. futuro. Ergo tristitia omnino à dolore differt.
ad 9. & ¶ 3. Præterea, Dolor non videtur consequi, nisi
a. 4. ad 4. sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex om-
* c. 7. in nibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se ha-
si. 10. 5. bet in pluribus.

SED contra est, quod Apost. dicit ad Rom. 9. Tristitia est mihi magna, & continuus dolor cordi meo: pro eodem vtens tristitia, & dolore.

RESPONDEO dicendum, quod delectatio, & dolor ex duplici apprehensione causari possunt: vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interiori, siue intellectus, siue imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit, quam exterior: eo quod quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non è conuerso. Sola igitur delectatio, quæ ex interiori appre-
q. 31. a 3. hensione causatur, gaudium nominatur, vt * supra dictum est. Et similiter ille solus dolor: qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio, quæ ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium: ita ille dolor, qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quædam species doloris, sicut gaudium delectationis.

Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur ibi quantum ad vsum vocabuli: quia dolor magis vsitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum, quod sensus exterior non percipit, nisi præsens. Vis autem cognitiua interior potest

potest percipere præsens, præteritum, & futurum: & ideo tristitia potest esse de præsenti, præterito, & futuro. Dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse, nisi de præsenti.

Ad tertium dicendum, quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum in quantum sunt improportionata virtuti apprehẽsiuæ, sed etiam in quantum contrariantur naturæ. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensiuæ: non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Vnde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa. Alia vero animalia non delectantur in eis, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, vt dicitur in 3. Ethi.* *cap 10. a me, to. 5.* Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali: sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod vsitatius est, dolor ex opposito diuiditur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris, & exterioris: licet quantum ad obiecta delectatio ad plura se extendat, quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic est genus tristitiæ, vt dictum est *. *In cor. ar. 2 ô ô*

Art. 3. *Vtrum tristitia sit contraria delectationi?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod dolor delectationi non contrarietur. Vnum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia esse potest causa delectationis. Dicitur enim Matth. 5. Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Ergo non sunt contraria. *4. dis. 49. q. 3. ar. 3. q. 1.*

¶ 2. Præterea, Vnum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor, vel tristitia est delectabilis: sicut August. dicit in 3. Confess. quod dolor in spectaculis delectat Et 4. Confess. dicit, quod fletus amara res est: & tamen quandoque delectat. Ergo dolor non contrariatur delectationi. *ca 2. & 4. conf. c. 5. in fi. to. 1.*

¶ 3. Præterea, Vnum contrariorum non est materia alterius: quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis. Dicit enim August. in lib. de pœniten. * Semper pœnitens doleat, & de dolore gaudeat. Et Philosoph. dicit in 9. Ethic. † quod è conuerso malus dolet de eo, quo delectatus est. Ergo delectatio, & dolor non sunt contraria. *li. de ver. & fals. pœn. c. 13. cir. fi. to. 4.* *† c. 4 non longe à fi. to. 5.*

c.7.to.5. SED contra est, quod Aug. dicit 14. de ciui. Dei*, quod lætitia est voluntas in eorum consensione, quæ volumus. Tristitia autem est voluntas in dissensione ab his, quę volumus. Sed consentire, & dissentire sunt contraria. Ergo lætitia & tristitia sunt contraria.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philos. dicit 10. Metaph. * Contrarietas est differentia secundum formam: forma autem, seu species passionis, & motus sumitur ex obiecto, vel termino. Vnde cum obiecta delectationis, & tristitiæ, seu doloris sint contraria, scilicet bonum præsens, & malum præsens: sequitur quod dolor, & delectatio sint contraria.

tex.13.& 14.com.3.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet vnum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Vno quidem modo, in quantum tristitia de absentia alicuius rei, vel de præsentia contrarij vehementius quærit id in quo delectetur: sicut sitiens vehementius quærit delectationem potus, vt remedium contra tristitiam, quam patitur. Alio modo, in quantum ex magno desiderio delectationis alicuius non recusat aliquis tristitias perferre, vt ad illam delectationem perueniat. Et vtroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit: quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc, quod ad ipsam consequendam non refugit labores, & angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum, quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, in quantum scilicet habet adiunctam admirationem, vt in spectaculis: vel in quantum facit recordationem rei amatæ, & facit percipere amorem eius, de cuius absentia doletur. Vnde cum amor sit delectabilis, & dolor, & omnia, quæ ex amore consequuntur, in quantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia: & propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, in quantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos, qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas, & ratio supra suos actus reflectuntur, in quantum ipsi actus voluntatis, & rationis accipiuntur sub ratione boni, vel mali. Et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel è conuerso, non per se, sed per accidens: in quantum scilicet vtrumque accipitur in ratione boni, vel mali.

Art. 4. *Vtrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur?* 201

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo, & nigredo sunt contrariæ species coloris: ita delectatio, & tristitia sunt contrariæ species animæ passionum. Sed albedo, & nigredo vniuersaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio, & tristitia.

Inf. ar. 6. cor. fi. & q. 38. ar. 1. ad 1. Et 3. q. 46. ar. 8. ad 2. & 4. dis. 14. q. 1. a. 4. q. 2. cor.

¶ 2. Præterea, Medicinæ per contraria fiunt. Sed quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, vt patet per Phil. in 7. Ethic. * Ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

** ca vlt. to. 5.*

¶ 3. Præterea, Contraria sunt quæ se inuicem impediunt. Sed quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem, vt patet per illud quod dicitur in 10. Eth. * Ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

** c. vlt. to. 5.*

SED contra, Contrariorum non est eadem causa: sed ab eodem habitu procedit, quod aliquis gaudeat de vno, & tristetur de opposito. Ex charitate enim contingit gaudere cum gaudentibus, & flere cum flentibus, vt dicitur Rom. 12. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dicitur in 10. Metaph. * Contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem est & generalis & specialis. Vnde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus & vitium: & secundum formam speciei, sicut iustitia, & iniustitia. Est autem considerandum, quod quædam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiæ, & qualitates: quædam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones, & motus recipiunt speciē ex terminis siue ex obiectis. In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species, quæ continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei: non tamen contingit, quod habeant aliquam affinitatem, vel conuenientiam adinuicem. Intemperantia enim, & iustitia, quæ sunt in contrariis generibus (virtute scilicet, & vitio) non contrariantur adinuicem secundum rationem propriæ speciei, nec habent aliquam affinitatem, vel conuenientiam adinuicem. Sed in illis, quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariæ adinuicem, sed etiam habent quandam conuenientiam, & affinitatem: eo quod eodem modo

** c. 13. & 14. to. 5.*

se habere ad contraria, contrarietatem inducit: sicut accedere ad album, & accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis: sed contrario modo se habere ad contraria, habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo, & accedere ad nigrum. Et hoc maximè apparet, in contradictione, quæ est principium oppositionis: nam in affirmatione, & negatione eiusdem consistit oppositio, sicut album, & non album: in affirmatione autem vnius oppositorum, & negatione alterius attenditur conuenientia & similitudo: vt si dicam nigrum, & non album. Tristitia autem & delectatio, cum sint passiones, specificantur ex obiectis: & quidem secundum genus suum contrarietatem habēt. Nam vnum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam: quæ se habent in appetitu, sicut affirmatio, & negatio in ratione, vt dicitur in 6.* Ethic. Et ideo tristitia, & delectatio, quæ sunt de eodem, habent oppositionem adinuicem secundum speciem: tristitia vero, & delectatio de diuersis: siquidem illa diuersa non sint diuersa opposita, sed disparata, non habent oppositionem ad inuicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatæ: sicut tristari de morte amici, & delectari in contemplatione. Si vero illa diuersa sunt contraria, tunc delectatio, & tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent conuenientiam, & affinitatem: sicut gaudere de bono, & tristari de malo.

*c. 2. tex. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod albedo, & nigredo non habēt speciem ex beatitudine ad aliquid exterius: sicut delectatio, & tristitia. Vnde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod genus sumitur ex materia, vt patet in 8. Metaph.* In accidentibus autem loco materiæ est subiectum. Dictum † est autem, quod delectatio, & tristitia contrariantur secundum genus. Et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subiecti dispositioni, quæ est in qualibet delectatione. Nam in qualibet delectatione appetitus se habet vt acceptans id quod habet: in qualibet autem tristitia se habet vt fugiens. Et ideo ex parte subiecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam: & quælibet tristitia est impeditiua cuiuslibet delectationis: præcipuè tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem.

* text. 6. tom. 2.
† in corp. art.

Vnde patet solutio Ad tertium. Vel aliter dicendum, quod etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem: tamen quantum ad effectum contrariatur: nam ex vno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

Art. 5. *Vtrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod delectationi contemplationis sit aliquatri stitia contraria. Dicit enim Apost. 2. ad Cor. 7. Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur. Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cuius est contemplationi vacare, secundum August. in 12. de Trin. * Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

¶ 2. Præterea, Contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo vnum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ: & sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

¶ 3. Præterea, Sicut obiectum delectationis est bonum, ita obiectum tristitiæ est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem. Dicit enim Philosoph. in 12. Metaph. † quod quædam inconueniens est meditari. Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

¶ 4. Præterea, Operatio quælibet secundum quod non est impedita, est causa delectationis, vt dicitur in 7. & 10. Ethic. * Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel vt totaliter non sit, vel vt cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

¶ 5. Præterea, Carnis afflictio est causa tristitiæ. Sed sicut dicitur Eccles. vltimo, Frequens meditatio carnis est afflictio. Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

SED contra est, quod dicitur Sap. 8. Non habet amaritudinem conuersatio illius, (scilicet sapientiæ) nec tædium conuictus eius, sed lætitiam, & gaudium. Conuersatio autem, & conuictus sapientiæ est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est, quæ sit contraria delectationi contemplationis.

RESPONDEO dicendum, quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Vno modo, ita quod contemplatio sit delectationis causa, & non obiectum: & tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem cōtemplari aliquid nociuum, & contristans, sicut & aliquid conueniens, & delectans. Vnde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariā. Alio modo potest dici delectatio contemplationis: quia contemplatio est eius obiectum, & causa: puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur. Et sic

202 2.2.q.9. art.4.ad 2 & q. 180.a.8. cor. Et 3. q.46.art. 7.ad4.& 4.dis.49. q.3.ar.3. q.2.et o. pusc.3.c. 168. Et phil.7.le. 6.ec.3.fi. * c.3.4.& 14.to.3. † tex.51. tom.3.

* c.12.& li.10.c.4. & 5.1.5.

li.4.c.12 sic vt dicit Gregor. * Nissen. ei delectationi, quæ est
in fi. secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. Et hoc idem Philosophus dicit in 1. Topic. & in 10. Ethicor. Sed hoc est intelligendum per se loquendo. Cuius ratio est: quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario obiecto: sicut delectationi, quæ est de calore, contrariatur tristitia, quæ est de frigore. Obiecto autem contemplationis nihil est contrarium: contrariorum enim rationes secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ, sed vnum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Vnde delectationi, quæ est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria, sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quæ sunt vt medicinæ quædam contra aliquas molestias: sicut aliquis delectatur in potu ex hoc, quod anxiatur siti: quando autem iam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc, quod excluditur aliqua molestia: sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis. Non
q.14. a.3. est enim generatio, vt dictum est *: sed operatio quædam perfecta. Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis: & hoc dupliciter; Vno modo, ex parte organi. Alio modo, ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia, vel dolor apprehensioni: directe quidem in viribus apprehensiuis sensitiuæ partis, quæ habent organum corporale: vel ex sensibili, quod est contrarium debitæ complexioni organi: sicut gustus rei amaræ, & olfactus rei fœtidæ. Vel ex continuitate sensibilis conuenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, vt supra dictum
q.33. ar.2 est *. Et sic redditur apprehensio sensibilis, quæ prius erat delectabilis, tædiosa. Sed hæc duo directe in contemplatione mentis locum non habent: quia mens
in argu. non habet organum corporale. Vnde dictum est * in
Sed con- auctoritate inducta, quod non habet contemplatio
tra. mentis, nec amaritudinem, nec tædium. Sed quia mens humana vtitur in contemplando viribus apprehensiuis sensitiuis (in quarum actibus accidit lassitudo:) ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio, vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi adiuncta per accidens, cōtrariatur delectationi eius. Nam tristitia, quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis: sed magis habet affinitatem, & conuenien-
art. præc. tiam cū ipsa, vt ex supra dictis * patet. Tristitia vero,

vel

vel afflictio, quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur: vnde est penitus disparata. Et sic manifestum est, quod delectationi, quæ est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur: nec adiungitur ei aliqua tristitia, nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia, quæ est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis: sed est de aliquo, quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat vt contrarium dilectioni diuinæ.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariæ, sed magis vnum contrariorum est ratio cognoscendi aliud: propter quod est vna scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit, quam consideratio veri, quod est bonum intellectus: sed per accidens tantum, in quantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris, vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum, quod tristitia, quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis: sed est ei affinis: vt dictum est*. *In corp. art.*

Ad quintum dicendum, quod afflictio carnis per accidens, & indirecte se habet ad contemplationem mentis, vt dictum est*. *In corp. art.*

Art. 6. *Vtrum magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus in lib. 83.* quæst. Nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem. Illud autem, in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est & conueniens, quod plus tristitia fugiatur, quam delectatio appetatur.

203 2. 2. qu. 138. a. 1. cor. & 3. dis. 27. q. 1. art. 3. ad 3. & 4. disp. 49. q. 3. ar. 3. q. 3.

¶ 2. Præterea, Actio contrarij facit ad velocitatem, & intensionem motus: aqua enim calida citius, & fortius congelatur (vt dicit Philosoph. in lib.† Meteo.) Sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis. Appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit conuenientia delectantis. Ergo maior est fuga tristitiæ, quam appetitus delectationis.

**to. 4. lib. 83. qq. q. 36. paulo post prin. † l. b. 1. summa 3. c. 2. à me.*

¶ 3. Præ-

¶ 3. Præterea, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est & virtuosior: quia virtus est circa difficile, & bonum, vt dicitur in 2. Ethic.* Sed fortis, qui resistit motui, quo fugitur dolor, est virtuosior quàm temperatus, qui resistit motui: quo appetitur delectatio. Dicit enim Philosophus in 1.†Rhet. quod fortes, & iusti maxime honorantur. Ergo vehementior est motus, quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

cap. 3. non procul à fin. to. 5.
† c. 9. non remote à fi. to. 6.

SED contra, Bonum est fortius, quam malum: vt patet per Dionys. 4. cap. de diuin. nom.* Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est eius obiectum: fuga autem tristitiæ est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis, quam fuga tristitiæ.

par. 4. à medio.

RESPONDEO dicendum, quod per se loquendo, appetitus delectationis est fortior, quam fuga tristitiæ. Cuius ratio est, quia causa delectationis est conueniens bonum: causa autem doloris, siue tristitiæ, est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conueniens absque omni dissonantia. Non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni conuenientia repugnans. Vnde delectatio potest esse integra, & perfecta: tristitia autem est semper secundum partem. Vnde naturaliter maior est appetitus delectationis, quam fuga tristitiæ. Alia vero ratio est, quia bonum quod est obiectum delectationis, per se ipsum appetitur: Malum autem quod est obiectum tristitiæ, est fugiendum, in quantum est priuatio boni: quod autem est per se, potius est illo quod est per accidens. Cuius etiam signum apparet in motibus naturalibus: nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suæ naturæ conuenientem, quam in principio, cum recedit à termino suæ naturæ non conuenienti: quasi natura magis tendat in id, quod est sibi conueniens, quam fugiat id, quod est sibi repugnans. Vnde & inclinatio appetitiuæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem, quam fugiat tristitiam. Sed per accidens contingit, quod tristitiam aliquis magis fugit, quam delectationem appetat: & hoc tripliciter. Primo quidem ex parte apprehensionis; quia vt August. dicit 10. de Trin.* amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia: ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicuius boni amati, vel ex incursu alicuius mali contrarij. Delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo iam adepto. Cũ igitur amor

cir. fi. lib. to. 3.

sit

sit causa delectationis, & tristitiæ, in tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori. Secundo ex parte causæ contristantis vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato, quam sit bonum illud, in quo delectamur: magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi: & ideo timore doloris, qui prouenit ex flagellis, vel aliis huiusmodi, quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum, vel aliorum huiusmodi. Tertio, ex parte effectus, scilicet in quantum tristitia impedit non vnam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod Augustinus dicit, quod dolor magis fugitur, quam voluptas appetatur, est verum per accidens, & non per se: & hoc patet ex eo quod subdit. Quandoque quidem etiam videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere dolorum metu, qui contrariatur vitæ, quæ maxime amatur.

Ad secundum dicendum quod aliter est in motu, qui est ab interiori, & aliter in motu, qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conueniens, quam recedat à contrario, sicut supra dictum est * de motu naturali. Sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate: quia vnumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conseruationem sui ipsius. Vnde motus violentus intenditur in principio, & remittitur in fine. Motus autem appetitiuæ partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res: & ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio, quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitiuæ partis est ab exteriori, quasi à rebus ad animam: vnde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, in quantum sensus requiritur ad delectationem & tristitiam, magis fugitur tristitia, quam delectatio appetatur.

* in corp. ar.

Ad tertium dicendum, quod fortis non laudatur ex eo, quod secundum rationem non vincitur à dolore, vel tristitia quacumque; sed ex ea quæ consistit in periculis mortis: quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: sicut vita magis amatur, quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias: vt patet in tertio Ethicor.*

* cap. 12. tom. 5.

Art. 7.

204 Art. 7. *Vtrum dolor exterior sit maior, quam interior?*

Inf. q. 37. a. 1. ad 3. AD septimum sic proceditur. Videtur, quod dolor corporis exterior sit maior quam dolor cordis interior. Dolor enim corporis exterior causatur ex causa repugnante bonæ consistentiæ corporis, in quo est vita. Dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur, quam imaginatum bonum, videtur secundum prædicta, quod dolor exterior sit maior quam dolor interior.

¶ 2. Præterea, Res magis mouet, quam rei similitudo. Sed dolor exterior prouenit ex reali coniunctione alicuius contrarij: dolor autem interior ex similitudine contrarij apprehensa. Ergo maior est dolor exterior, quam dolor interior.

¶ 3. Præterea, Causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus. Facilius enim homo moritur propter dolores exteriores, quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est maior, & magis fugitur quam dolor interior.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 25. Omnis plaga tristitia cordis est, & omnis malitia nequitia mulieris. Ergo sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, vt ibi intenditur: ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

RESPONDEO dicendum, quod dolor exterior & interior in vno conueniunt, & in duobus differunt. Conueniunt quidem in hoc, quod vterque est motus *ar. 1. huius quæst.* appetitiuæ virtutis, vt supra dictum est *. Sed differunt secundum illa duo, quæ ad tristitiam & delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quæ est bonum vel malum coniunctum, & secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum coniunctum, quod repugnat corpori. Causa autem interioris doloris est malum coniunctum quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, & specialiter tactus. Dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis. Si ergo comparatur causa interioris doloris ad causam exterioris: vna per se pertinet ad appetitum, cuius est vterque dolor: alia vero per aliud. Nam dolor interior est ex hoc, quod aliquid repugnat ipsi appetitui: exterior autem dolor ex eo, quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Vnde ex parte ista, dolor interior præeminet dolori exteriori,

teriori. Similiter etiam ex parte apprehensionis: nam apprehensio rationis, & imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus. Vnde simpliciter & per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior: cuius signum est, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntariæ suscipit, vt euitet interiorem. Et in quantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis, & iucundus interiori gaudio: quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, & tunc dolor augetur: non solum enim interior est maior, quam exterior, sed etiam vniuersalior. Quicquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui: & quicquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione, & ratione; sed non conuertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta * dicitur: Omnis plaga tristitia cordis est: quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur. *in argu. sed contra.*

Ad primum ergo dicendum, quod dolor interior potest etiam esse de his, quæ contrariantur vitæ: & sic comparatio doloris interioris ad exteriorem, non est accipienda secundum diuersa mala, quæ sunt causa doloris, sed secundum diuersam comparationem hujus causæ doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut ex causa: non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa? sed de re cuius est similitudo. Quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis, & abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est maior, tamquam de maiori malo existens: propter hoc, quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum. *q. 31. a. 4. 20.*

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori: tum quia causa doloris exterioris est corrumpens coniunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus; tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis, quam sensus interior: sicut & appetitus sensitiuus quam intellectiuus. Et propter hoc, vt supra dictum est *, & motu appetitus sensitiui magis corpus immutatur, & similiter ex dolore exteriori magis quam ex dolore interiori. *Inf. q. 41. a. 4. ad. 1. & 2. 2. q. 35. art. 4. ad 3. & 3. dis. 26. q. 1. ar. 3. cor. fi. & veri. q. 26. ar. 4. ad 6.*

Art. 8. *Vtrum sint tantum quatuor species tristitiæ?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod Damascen. * inconuenienter quatuor tristitiæ species ** li. 2. c. 14.*

assignet, quæ sunt acidia, achos, vel anxietas, secundum Greg. Nissen.† misericordia, & inuidia. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

† li.4.c.12

¶ 2. Præterea, Pœnitentia est quædam species tristitiæ: Similiter etiam nemesis, & zelus, vt dicit Philosophus 2. * Rhetor. quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est eius prædicta diuisio.

* c. 9. & 11. to.6.

¶ 3. Præterea, Omnis diuisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem adinuicem. Nam secundum Greg. acidia est tristitia vocem amputans. Anxietas vero est tristitia aggrauans Inuidia vero est tristitia in alienis bonis. Misericordia autem est tristitia in alienis malis. Contingit autem aliquem tristari, & de alienis malis, & de alienis bonis; & simul cum hoc interius aggrauari, & exterius vocem amittere. Ergo prædicta diuisio non est conueniens.

SED contra est auctoritas vtriusque, scilicet Greg. Nissen. & Damasc. *

* locis in arg. 1. citatis.

RESPONDEO dicendum, quod ad rationem speciei pertinet, quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Vno modo quod per se ad ipsum pertinet, & virtute continetur in ipso: sicut rationale additur animali. Et talis additio facit veras species alicuius generis, vt per Philosophum patet in 7. & 8. Metaph.* Aliquid vero additur generi, quasi aliquid extraneum à ratione ipsius: sicut si album animali addatur, vel aliquid huiusmodi. Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus, & speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicuius generis, propter hoc, quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio: sicut carbo & flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia, & perspectiua species mathematicæ, in quantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiæ per applicationẽ rationis tristitiæ ad aliquid extraneum: quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causæ & obiecti, vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum tristitiæ est proprium malum. Vnde extraneum obiectum tristitiæ accipi potest, vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum,

* li.8 met. tex.10. & 11. to.3.

lum, sed non proprium. Et sic est misericordia, quæ est tristitia de alieno malo, in quantum tamen æstimatur vt proprium. Vel quantum ad vtrumque: quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno: in quantum tamen bonum alienum æstimatur vt proprium malum, & sic est inuidia. Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus. Vnde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi, quantum ad alterum tantum: quia scilicet tollitur fuga. Et sic est anxietas quæ sic aggrauat animum, vt non appareat aliquod refugium. Vnde alio nomine dicitur angustia. Si vero in tantum procedit talis aggrauatio, vt etiam exteriora membra immobiliter ab opere, quod pertinet ad acidiam: sic erit extraneum quantum ad vtrumque: quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acidia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum & affectum non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, vt dicitur iu 1. Pol.* c. 2. circa med. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono, quod vno modo dicitur: Et ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo: quod multifariam contingit, vt dicit Dion. 4. c. de diu. nomin.* p. 4. à me- dio.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiæ: vnde non pertinet ad has species. Zelus vero, & nemesis sub inuidia continentur: vt infra* patebit. q. seq. ar. 2.

Ad tertium dicendum, quod diuisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum: sed secundum diuersitatem extraneorum, ad quæ trahitur ratio tristitiæ, vt dictum est* in corp. art.

QVAESTIO XXXVI.

De causis tristitiæ, & doloris, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causis tristitiæ. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum coniunctum:

¶ Secundo, vtrum concupiscentia sit causa doloris.

¶ Tertio, vtrum appetitus vnitatis sicut causa doloris?

¶ Quarto, vtrum potestas, cui non potest resisti, sit causa doloris?

206 Art. I. *Vtrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum coniunctum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod bonum amissum sit magis causa doloris, quam malum coniunctum. Dicit enim Augu. in lib. * de octo quæstionibus Dulcitij, dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicuius boni contingit.

ca. I. à me. to. 4.

¶ 2. Præterea, Supra * dictum est, quod dolor qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra* dictum est. Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

q præc. art. 4. *q 35. a. 4.*

¶ 3. Præterea, Secundum Augu. 14. de ciuit. Dei*, Amor est causa tristitiæ, sicut & aliarum affectionum animæ. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum, quam malum coniunctum.

c. 7 & 9. tom. 5.

SED contra est, quod Damascenus dicit in* 2. lib. quod expectatum malum timorem constituit: præsens vero tristitiam.

li. 2. orth. fid. c. 12. in fin.

RESPONDEO dicendum, quod si hoc modo se haberent priuationes in apprehensione animæ sicut se habet in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur. Malum enim, vt in 1. lib. * habitum est, est priuatio boni. Priuatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, & de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis. In apprehensione autem ipsa priuatio habet rationem cuiusdam entis, vnde dicitur ens rationis. Et sic malum cum sit priuatio, se habet per modum contrarij. Et ideo quantum ad motum appetitiuum differt, vtrum respiciat principalius malum coniunctum, vel bonum amissum. Et quia motus appetitus animalis, hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus: ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum & recessum: accessus per se respicit id quod est conueniens naturæ, recessus autem per se respicit id quod est contrarium: sicut graue per se recedit à loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam vtriusque motus scilicet grauitatem: ipsa grauitas per prius inclinat ad locum deorsum, quam retrahat à loco sursum, à quo recedit, vt deorsum tendat. Sic igitur cum tristitia in motibus appetitiuis se habeat per modum

p. p. q. 48. art. 1.

modum fugæ vel recessus; delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus: sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum, quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum coniunctum. Sed causa delectationis & tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum, quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis propriæ est causa tristitiæ vel doloris malum coniunctum, quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut & amissio mali apprehenditur sub ratione boni. Et ideo Aug. dicit dolorem prouenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum, quod delectatio & dolor ei contrarius respiciunt idem; sed sub contraria ratione: nam si delectatio est de præsentia alicuius, tristitia est de absentia eiusdem. In vno autem contrariorum includitur priuatio alterius, vt patet in 10. Metaph.* Et inde est quod tristitia, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione. *tex. 15. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quod quando ex vna causa proueniunt multi motus, non oportet, quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causam: sed primus tantum. Vnusquisque autem aliorum principalius respicit illud, quod est ei conueniens secundum propriam rationem.

Art. 2. *Vtrum concupiscentia sit causa doloris?* 207

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiæ. Tristitia enim per se respicit malum, vt dictum est.*. Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum. Motus autem qui est in vnum contrarium, non est causa motus, qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris. *Inf. ar. 4. cor.* * *art. præc.*

¶ 2. Præterea, Dolor secundum Damasc.* est de præsenti. Concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris. *li. 2. orth. fid. c. 12. in fi.*

¶ 3. Præterea, Id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, vt Philosophus dicit in 1. Rhetor.* Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiæ. *c. 11. cir. princ. to 6.*

SED contra est, quod August. dicit in Ench.* Subintrantibus ignorantia agendarum rerum, & concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur, error & dolor. Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris. *3. c. 24. in prin. to 3.*

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitiuus habet, sicut dictum est *, similitudinem appetitus naturalis. Cuius duplex causa assignari potest, vna per modum finis: alia sicut vnde est principium motus. Sicut descensionis corporis grauis causa sicut finis, est locus deorsum: principium autem motus est inclinatio naturalis, quæ est ex grauitate. Causa autem motus appetitiui per modum finis est eius obiectum. Et sic supra dictum est *, quod causa doloris seu tristitiæ est malum coniunctum. Causa autem sicut vnde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus: qui quidem per prius inclinatur ad bonum, & ex consequenti ad repudiandum malum contrarium: & ideo huiusmodi motus appetitiui primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum. Secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum. Sed quia concupiscentia, vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maximè delectamur, vt supra dictum est *: ideo frequenter Augustinus † cupiditatem, vel concupiscentiam pro amore ponit, vt supra dictum est *. Et hoc modo concupiscentiam dicit esse vniuersalem causam doloris: sed ipsa concupiscentia, secundum propriam rationem considerata, est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum, ne perueniat ad terminum, est contrarium motui. Illud autem, quod est contrarium motui appetitus, est contristans. Et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ, in quantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. Vniuersalis autem causa doloris esse non potest: quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium in quibus jam delectamur, quam futurorum quæ concupiscimus.

art. præc. *art. præced.* *a. 6. q. 32.* † *li. 14. de ci. Dei, c. 7. 8. & 9.* * *q. 30. a. 2. ad 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum, est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est *. Et ex hoc contingit, quod motus appetitus, qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus, qui respiciunt malum.

in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, in quantum speratur. Vel potest dici, quod licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est dele

delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur: sed subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

Art. 3. *Utrum appetitus unitatis sit causa doloris?* 208

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod appetitus vnitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in 10. Eth.* quod hæc opinio quæ posuit repletionem esse causam delectationis, & incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus & tristitiis, quæ sunt circa cibum. Sed non omnis delectatio, vel tristitia est huiusmodi. Ergo appetitus vnitatis non est causa vniuersalis doloris: cum repletio ad vnitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

3. d. 15. q. 2. a. 3. q. 1. co.

** c. 3. à me cap. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Qualibet separatio vnitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu vnitatis, nulla separatio esset delectabilis: quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

¶ 3. Preterea, Eadem ratione appetimus coniunctionem boni, & remotionem mali. Sed sicut coniunctio pertinet ad vnitatem, cum sit vnio quædam: ita separatio est contrarium vnitati. Ergo appetitus vnitatis non magis debet poni causa doloris, quam appetitus separationis.

SED contra est, quod August. dicit in 3. de lib. arbitr.* quod ex dolore quem bestiæ sentiunt, satis apparet in regendis amandisque suis corporibus, quam sint animæ appetentes vnitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus diuisionis, vel corruptionis impatiens?

** c. 23. post med. to. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod eo modo, quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus vnitatis, vel amor, causa doloris ponendus est. Bonum enim vniuscuiusque rei in quadam vnitate consistit: prout scilicet vnaquæque res habet in se vnita illa, ex quibus consistit eius perfectio. Vnde & Platonici posuerunt vnum esse principium sicut & bonum. Vnde naturaliter vnumquodque appetit vnitatem, sicut & bonitatem. Et propter hoc sicut amor, vel appetitus boni est causa doloris: ita etiam amor, vel appetitus vnitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis vnio perficit rationem boni, sed solum illa, à qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cuiuslibet appetitus vnitatis est causa doloris vel tristitiæ, vt quidam opinabantur: quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc, quod quædam repletiones non sunt delectabiles: sicut repleti cibis non delectan-

tur in ciborum sumptione. Talis enim repletio siue vnio magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Vnde dolor non causatur ex appetitu cuiuslibet vnitatis, sed eius, in qua consistit perfectio naturæ.

Ad secundum dicendum, quod separatio potest esse delectabilis. Vel in quantum remouetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel in quantum separatio habet aliquam vnionem adiunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum, quod separatio nociuorum, & corrumpentium appetitur, in quantum tollunt debitam vnitatem. Vnde appetitus huiusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus vnitatis.

409 Art. 4. *Vtrum potestas, cui non potest resisti, sit causa doloris?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod potestas maior non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum. Dolor autem est de malo præsenti. Ergo potestas maior non est causa doloris.

¶ 2. Præterea, Nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam à potestate minore. Ergo potestas maior non debet poni causa doloris.

¶ 3. Præterea, Causæ appetitiuorum motuum sunt interiores inclinationes animæ. Potestas autem maior est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

SED contra est, quod August. dicit in lib. de nat. boni*, In animo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.

c. 20. non procul à prin. to. 6

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est*, malum coniunctum est causa doloris, vel tristitiæ per modum obiecti. Id ergo quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiæ. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, vt malo præsentialiter inhæreat: quod autem est contra inclinationem alicuius, numquam aduenit ei, nisi per actionem alicuius fortioris: & ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Aug.* Sed sciendum est, quod si potestas fortior in tantum inualescat, quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam nō erit aliqua repugnantia vel violentia: sicut quādo agens fortius, corrumpendo corpus graue, aufert ei inclinationem, qua

ar. 1. huius q.

** loco in arg. Sed contra, citato.*

qua tendit deorsum. Et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur, si aliqua potestas maior in tantum inualescat, quod auferat inclinationem voluntatis, vel appetitus sensitiui, ex ea non sequitur dolor vel tristitia: sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est, quod Augustinus dicit, quod voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem: si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio. *li. de natur. boni c. 20. non p ocul à prin. to. 6*

Ad primum ergo dicendum, quod maior potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu, dum scilicet facit coniunctionem mali corruptiui.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam potestatem, quæ non est maior simpliciter, esse maiorem quantum ad aliquid. Et secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo maior esset, nullo modo posset nocere. Vnde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum, quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitiuorum, in quantum causant præsentiam obiecti. Et hoc modo potestas maior ponitur causa doloris.

QVAESTIO XXXVII.

De effectibus doloris vel tristitiæ, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de effectibus doloris, vel tristitiæ.

Et CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum dolor auferat facultatem addiscendi?

¶ Secundo, vtrum aggrauatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris?

¶ Tertio, vtrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem?

¶ Quarto, vtrum tristitia noceat corpori magis, quam aliæ passiones animæ?

Art. I. *Vtrum dolor auferat facultatem addiscendi?* 210

AD primum sic proceditur. Videtur, quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isaiæ. 26. Cum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discent omnes habitatores orbis. Et infra, In tribulatione murmuris doctrina tua eis. Sed ex iudiciis Dei, & tribulatione sequitur dolor, seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

¶ 2. Præterea, Isa. 28. dicitur, Quem docebit scientiam, & quem intelligere faciet auditum? Ablactatos à lacte, auulsos ab vberibus; id est à delectationibus. Sed dolor & tristitia maxime tollunt delectationes: impedit enim tristitia omnem delectationem, vt dicitur in 7. Ethic. * Et Eccles. 11. dicitur, quod malitia vnius horæ obliuionem facit luxuriæ maximæ. Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

c. 14. circa princ. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Tristitia interior præeminet dolori exteriori, vt supra dictum est *. Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

q. 35 a. 7.

SED contra est, quod August. dicit in 1. Soliloq.* Quamquam accerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo voluere nisi ea, quæ iam forte didiceram: à discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.

c. 12. circa med. tom. 1.

RESPONDEO Dicendum, quod quia omnes potentiæ animæ in vna essentia animæ radicantur, necesse est, quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem vnius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius: vnius enim animæ non potest esse nisi vna intentio. Et propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ: quia naturaliter vnumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est, quod ad addiscendum aliquid de nouo, requiritur studium & conatus cum magna intentione: vt patet per illud quod dicitur Prou. 2. Si quæsieris sapientiam quasi pecuniam, & sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam. Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit: & tantum potest intendi, quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius sciuit. In hoc tamen attenditur diuersitas, secundum diuersitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum vel considerandum: quia quanto maior fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia moderata, quæ excludit euagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, & præcipue eorum, per

per quæ homo sperat se posse à tristitia liberari. Et hoc modo in tribulatione murmuris homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod tam delectatio, quam dolor, in quantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis. Vnde in 7. Ethic.* dicitur, quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor, quam delectatio. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium: sicut aqua calefacta magis patitur à frigido, vt fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, in quantum aufert superabundantiam delectationum: sed per se impedit, & si intendatur, totaliter aufert. *c. 11. non procul à fin. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod dolor exterior accidit ex læsione corporali, & ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam, quam dolor interior: qui tamen est maior secundum illud quod est formale in dolore: quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quam dolor interior: & tamen etiam dolor interior si multum intendatur, ita trahit intentionem, vt non possit homo de nouo aliquid addiscere. Vnde & Greg. propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem.

Art. 2. *Vtrum aggrauatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris?* 211

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod aggrauatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apostolus 2. ad Corinth. 7. Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur solicitudinem, sed defensionem, sed indignationem, &c. Sed solicitudo, & indignatio ad quandam erectionem animi pertinent, quæ aggrauationi opponitur. Non ergo aggrauatio est effectus tristitiæ.

¶ 2. Præterea, Tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio, cui non opponitur aggrauatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiæ non debet poni aggrauatio.

¶ 3. Præterea, Ad tristitiam pertinet absorbere, vt patet per illud quod Apostolus dicit 2. ad Cor. 2. Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur, qui est eiusmodi. Sed quod aggrauatur non absorbetur, quinimo sub aliquo ponderoso deprimitur: quod autem

 absor

absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggrauatio non debet poni effectus tristitiæ.

* lib.4. c.12. SED contra est, quod Greg. Nissen. * & Damasc. † ponunt tristitiam aggrauantem.

† lib.2. de fid. c.14. RESPONDEO dicendum, quod effectus passionum animæ quandoque metaphorice nominantur secundum similitudinem sensibilium corporum: eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum feruor attribuitur amori, dilatatio delectationi, & aggrauatio tristitiæ. Dicitur enim homo aggrauari ex eo, quod aliquo pondere impeditur à proprio motu. q.36. a.1. Manifestum est autem ex prædictis *, quod tristitia contingit ex aliquo malo præsenti: quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggrauat animum, in quantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, vt auferat spem euadendi: licet animus aggrauetur quantum ad hoc, quod in præsenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nociuum contristans. Si vero superexcrescat vis mali in tantum, vt spem euasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, vt neque hac, neque illac diuertere valeat. Et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis: ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illa erectio animi prouenit ex tristitia, quæ est secundum Deum propter spem adiunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad motum appetitiuum pertinet, ad idem refertur constrictio & aggrauatio. Ex hoc enim quod aggrauatur animus, vt ad exteriora libere progredi non possit, ad se ipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, vt omnem spem euasionis excludat: & sic etiam eodem modo aggrauat & absorbet. Quædam enim se consequuntur in his, quæ metaphorice dicuntur, quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

12 inf. q.39. art.3. ad 3. & q.59. art.3. ad 2.

Art.3. *Vtrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod tristitia non impediat omnem operationem. Solicitudo enim ex tristitia causatur, vt patet per auctoritatem * ar. præc. arg.1. Apostoli inductam *. Sed solicitudo adiuuat ad bene operandum. Vnde Apostolus dicit 2. ad Tim.2: Solicite

cite cura teipſum exhibere operarium inconfuſibilem. Ergo triſtitia non impedit operationem, ſed magis adiuuat ad bene operandum.

¶ 2. Præterea, Triſtitia cauſat in multis concupiſcentiam, vt dicitur in 7. Ethic. Sed concupiſcentia facit ad intenſionem operationis. Ergo & triſtitia.

¶ 3. Præterea, Sicut quædam operationes propriæ ſunt gaudentium: ita etiam quædam operationes his qui contriſtantur, ſicut lugere. Sed vnumquodque augetur ex ſibi conuenienti. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, ſed meliorantur propter triſtitiam.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 10. Eth.* quod delectatio perficit operationem, & è conuerſo triſtitia impedit. *c. 4. 10. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut iam dictum * eſt, triſtitia quandoque non ita aggrauat vel abſorbet animum, vt omnem motum interiorem, & exteriorem excludat: ſed aliqui motus quandoque ex ipſa triſtitia cauſantur. Sic ergo operatio ad triſtitiam dupliciter poteſt comparari. Vno modo, ſicut ad id, de quo eſt triſtitia. Et ſic triſtitia quamlibet operationem impedit; numquam enim illud quod cum triſtitia facimus, ita bene facimus, ſicut illud quod facimus cum delectatione, vel ſine triſtitia. Cuius ratio eſt, quia voluntas eſt cauſa operationis humanæ. Vnde quando operatio eſt, de qua aliquis contriſtatur, neceſſe eſt quod actio debilitetur. Alio modo comparatur operatio ad triſtitiam ſicut ad principium, & ad cauſam. Et ſic neceſſe eſt, quod operatio talis ex triſtitia augeatur: ſicut quanto aliquis magis triſtatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam triſtitiam, dummodo remaneat ſpes expellendi: alioquin nullus motus, vel operatio ex triſtitia cauſaretur. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. *art. præc.*

Art. 4. *Vtrum triſtitia magis noceat corpori, quam aliæ animæ paſſiones?* 213

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod triſtitia non inferat maximè corpori nocumentum. Triſtitia enim habet eſſe ſpirituale in anima. Sed ea quæ habent tantum eſſe ſpirituale, non cauſant tranſmutationem corporalem: ſicut patet de intenſionibus colorum, quæ ſunt in aëre, à quibus nullum corpus coloratur. Ergo triſtitia non facit aliquod corporale nocumentum. *inf. q. 41. art. 1. cor. & 4. diſt. 15. q. 2. art. 3. q. 2. cor.*

¶ 2. Præterea, Si facit aliquod corporale nocumentum, hoc non eſt niſi in quantum habet corporalem

Ad primum ergo dicendum, quod quia anima naturaliter mouet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem mouendi alia corpora, quæ non sunt nata moueri ab anima.

Ad secundum dicendum, quod aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem, secundum suam speciem motioni vitali: sed tristitia contrariam, vt supra dictum est *. in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod ex leniori causa impeditur vsus rationis, quam corrumpatur vita: cum videamus multas ægritudines vsum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor, & ira maximè nocumentum corporale afferunt ex permistione tristitiæ propter absentiam eius, quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert: sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

QVAESTIO XXXVIII.

De remedia tristitiæ, seu doloris, in quinque articulos diuisa.

DEinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem? 214

¶ Secundo, vtrum mitigetur per fletum? sup. q. 35.

¶ Tertio, vtrum per compassionem amicorum? art. 4. ad

¶ Quarto, vtrum per contemplationem veritatis? 2. & 3. &

¶ Quinto, vtrum per somnum & balnea? inf. ar. 4.

Art. I. *Vtrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem?* c. r. & ar. 5 per tot.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi in quantum ei contrariatur: medicinæ enim sunt per contraria, vt dicitur in secundo Ethic. * Sed non quælibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiæ, vt supra dictum est †. Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam. & q. 48. ar. 1. & 3. q. 46. ar. 8. ad 2. & 1. Cor. 7. co. 3. * cap. 3. † q. 35. art. 4.

¶ 2. Præterea, Illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquæ delectationes causant tristitiam: quia vt dicitur in 9. Ethic. * Malus tristatur quoniam delectatus est. Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam. * c. 4 non longè à fi † c. 7. in

¶ 3. Præterea, Augustin. dicit in 4. Conf. † quod fin co. 1.

ipse fugit de patria, in qua conuersari solitus erat cum amico suo jam mortuo: nimis enim quærebant oculi eius, vbi eum videre solebant. Ex quo accipi potest, quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicauerunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus onerosa. Sed maximè communicauerunt nobis in delectationibus. Ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ. Non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

c. vlt. post med. & l. 10. c. 5. t. m. 5.
SED contra est, quod Philosoph. dicit in 7. Eth. * quod expellit delectatio tristitiam, & quæ contraria, & quæ contingens, si sit fortis.

* q. 33.
RESPONDEO dicendum, quod sicut ex * prædictis patet, delectatio est quædam quies appetitus in bono conuenienti: tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Vnde sicut se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitiuis; sic se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ accidit ex aliqua transmutatione innaturali: nam & ipsa tristitia fatigationem quamdam, seu ægritudinem appetitiuæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali prouenientem: ita quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem: contrariatur tamen secundum genus, vt supra

q. 35. art. 4. ad 2.
dictum est *. Et ideo ex parte dispositionis subiecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum, quod delectationes malorum non causant tristitiam in præsenti, sed in futuro: in quantum scilicet malos pœnitet de malis, de quibus lætitiam habuerunt. Et huic tristitiæ subuenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, vtraque alteram impedit; & tamen illa finaliter vincit, quæ fortior est & diuturnior. In eo autem, qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consueuit, duæ causæ in contrarium inducentes inueniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem: bonum autem præsens inclinat ad delectationem. Vnde vtrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius mouet sensus præsentis quam memoria præteriti, & amor sui ipsius quam

amor

amor alterius diuturnius manet: inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Vnde post pauca subdit idem August. * quod pristinis generibus delectationum cedebat dolor eius.

* lib. 4. conf. c. 8. parum à prin. to. 1. 215

Art. 2. *Vtrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus vel gemitus est effectus tristitiæ. Ergo non minuit tristitiam.

Psal. 41. co. 3.

¶ 2. Præterea, Sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiæ, ita risus est effectus lætitiæ. Sed risus non minuit lætitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

¶ 3. Præterea, In fletu repræsentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiam. Ergo videtur, quod fletus non mitiget tristitiam.

SED contra est, quod Aug. dicit in 4. Conf. * quod quando dolebat de morte amici, in solis gemitibus & lacrymis erat ei aliquantula requies.

c. 4. in fi. & c. 7. parum ante med. to. 1.

RESPONDEO dicendum, quod lacrymæ & gemitus naturaliter mitigant tristitiam. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia omne nociuum interius clausum magis affligit: quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum. Sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur: & sic interior dolor minuitur. Et propter hoc quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundo, quia semper operatio conueniens homini secundum dispositionem, in qua est, sibi est delectabilis: fletus autem & gemitus sunt quædam operationes conuenientes tristato vel dolenti & ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, vt dictum est *: sequitur quod per planctum & gemitum tristitia mitigetur.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum: nam omnis effectus est conueniens suæ causæ, & per consequens est ei delectabilis. Contristans autem contrariatur contristato: & ideo effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem magis ad contristatum, quam contristans ad ipsum. Et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ, ratione contrarietatis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum: quia vtrobique conuenientia inuenitur. Omne autem simile auget suum simile: & ideo per risum & alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi fortè per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum, quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam: sed ex hoc ipso quod homo imaginatur, quod facit illud quod conuenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quædam delectatio. Et eadem ratione, si alicui subrepat risus, in statu, in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet tanquam faciat id quod non conuenit: vt Tullius dicit in 3. de Tusc. quæstionibus.

216 Art. 3. *Vtrum dolor & tristitia mitigentur per compassionem amicorum?*

Iob 2. fin. & c. 16. co. 1. fin. & Rom. 13. lect. 3. co. 3. * c. 4. parum à pr. & lib. 8. c. 4. to. 1. † c. 10. in pri. to. 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarij sunt effectus. Sed sicut Augustin. dicit 7. Conf. * Quando cum multis gaudetur, in singulis vberius est gaudium: quia feruere faciunt se, & inflammantur ex alterutro. Ergo pari ratione quando multi simul tristantur, videtur quod sit maior tristitia.

¶ 2. Præterea, Hoc requirit amicitia, vt amoris vicem quis rependat, vt August. dicit 4. Conf. † Sed amicus condolens, dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est causa amico prius dolenti de proprio malo, alterius doloris: & sic duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

¶ 3. Præterea, Omne malum amici est contristans, sicut & malum proprium: nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condoletur.

c. 11. ante med. to. 5. SED contra est, quod Philosophus dicit in 9. Eth. * quod in tristitiis amicus condolens consolatur.

c. 11. ante med. to. 5. RESPONDEO dicendum, quod naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolatiuus: cuius duplicem rationem tangit Philos. in 9. Ethic. * Quarum prima est, quia cum ad tristitiam pertineat aggrauare, habet rationem cuiusdam oneris, à quo aliquis aggrauatus alleuiari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio, quod illud onus alij cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleuiandum: & ideo leuius fert tristitiæ onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio & melior est,

est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari, quod est delectabile, vt supra dictum est *. Vnde cum omnis delectatio mitiget tristitiam, (sicut supra dictum est *) sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget. *q. 32. ar. 5. a. 1. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod in vtroque amicitia manifestatur, scilicet & quod congaudet gaudenti, & quod condolet dolenti. Et ideo vtrumque ratione causæ redditur delectabile.

Ad secundum dicendum, quod ipse dolor amici, secundum se contristaret, sed consideratio causæ eius, quæ est amor, magis delectat. Et per hoc patet responsio ad Tertium.

Art. 4. *Vtrum per contemplationem veritatis dolor & tristitia mitigentur?* 217

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccles. 2 Qui addit scientiam, addit & dolorem. Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

¶ 2. Præterea, Contemplatio veritatis ad intellectum speculatiuum pertinet. Sed intellectus speculatiuus non mouet, vt dicitur in 3. de anima *. Cum igitur gaudium & dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris. *text. 58. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, Remedium ægritudinis apponendum est vbi est ægritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

SED contra est, quod August. dicit in 1. Soliloqui *. Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certè pro nihilo toleraturum. *c. 12. parũ à me. tom. 1.*

RESPONDEO dicendum, sicut supra dictum est *, quod in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, vt supra dictum est *. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem, & tanto magis quanto perfectius aliquis est amator sapientiæ: & ideo homines ex contemplatione diuina, & futuræ beatitudinis in tribulationibus gaudent, secundum illud Iacobi 1. Omne gaudium existimate fratres mei, cum in tentationes varias incideritis, & quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus, huiusmodi gaudium inuenitur: sicut Tiburtius martyr cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit, Videtur mihi quod super roseos flores incedam in nomine Iesu Christi. *q. 31. a. 5. art. præc. & art 1. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod qui addit scientiam, addit dolorem: vel propter difficultatem & defectum inueniendæ veritatis: vel propter hoc, quod per scientiam homo cognoscit multa, quæ voluntati contrariantur: & sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat: ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

Ad secundum dicendum, quod intellectus speculatiuus non mouet animum ex parte rei speculatæ: mouet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quæ est quoddam bonum hominis, & naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod in viribus animæ fit redundantia à superiori ad inferius: & secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

218 Art. 5. *Vtrum dolor & tristitia mitigentur per somnum & balnea?*

Psal. 25. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod somnus, & balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus & balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

¶ 2. Præterea, Idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed huiusmodi cum sint corporalia: repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, vt dictum est*. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur. *art. præc.*

¶ 3. Præterea, Tristitia & dolor secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed huiusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus & membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

l. 9. conf. cap. 12. à med. to. 1. SED contra est, quod Aug. dicit 9. Conf.* Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo. Et infra, Dormiui & euigilaui, & non parua ex parte mitigatum inueni dolorem meum. Et* inducit quod in hymno Ambrosij dicitur, quod quies artus solutos reddit laboris vsui: mentesque fessas alleuat, luctusque soluit anxios. *eod. lib. c. nunc dicto.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis: & ideo illa, quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, & ipsam mitigant. Per hoc etiam, quod huiusmodi remediis reducitur natura *q. præced. art. 3.*

ad debitum statum, causatur ex his delectatio. Hoc enim est quod delectationem facit, vt supra dictum est *. Vnde cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur. q.31.a.1.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio, in quantum sentitur, delectationem causat, & per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quod delectationum vna aliam impedit, vt supra dictum est *: & tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Vnde non est inconueniens, quod ex causis seinuicem impedientibus tristitia mitigetur. q.31.a.8.

Ad tertium dicendum, quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium & finem corporalium motionum, vt dicitur in libro de causa motus animalium.

QVAESTIO XXXIX.

De bonitate & malitia tristitiæ vel doloris, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia doloris vel tristitiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum omnis tristitia sit malum?

¶ Secundo, vtrum possit esse bonum honestum?

¶ Tertio, vtrum possit esse bonum vtile?

¶ Quarto, vtrum dolor corporis sit summum malum?

Art. I. *Vtrum omnis tristitia sit mala?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Greg. Niss. * Omnis tristitia malum est sui ipsius natura. Sed quod naturaliter est malum, semper, & vbique est malum. Ergo omnis tristitia est mala. 219 inf. q.59. art 3. & 3.q.15. ar.5.& 6. & 3.d.15.

¶ 2. Præterea, Illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt etiam virtuosi: quia, vt dicitur in 7. Ethic. † Etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari. Ergo tristitia est malum. q.2.ar.2. q.1.ad 3. & ar.3. q.2.co.fi. & 4.d.49.q.3. ar.4.q.2.

¶ 3. Præterea, Sicut malum corporale est obiectum & causa doloris corporalis: ita malum spirituale est obiectum & causa tristitiæ spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ. * lib.4. c.12.

SED contra, Tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala. Vnde in detestationem quorumdam dicitur Prou. 2. † c.11. tom.5.

quod

quod lætantur cum malefecerint. Ergo tristitia de malo est bona.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid esse bonum vel malum, potest dici dupliciter. Vno modo, simpliciter & secundum se. Et sic omnis tristitia est quoddam malum: hoc enim ipsum quod est, appetitum hominis anxiari de malo præsenti, rationem mali habet: impeditur enim per hoc quies appetitus in bono. Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum ex suppositione alterius: sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicuius turpis commissi, vt
cap. vlt. tom. 5. dicitur in 4. Ethic. * Sic igitur supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet, quod aliquis de malo præsenti tristetur, vel doleat: quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse, nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans; & vtrumque istorum est malum manifestè: & ideo ad bonitatem pertinet, vt supposita præsentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc
c. 14. circa med. tom. 3. est quod August. dicit 8. super Genes. * ad litteram: Adhuc est bonum quod dolet amissum bonum: nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in pœna. Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes: illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari: sicut quod est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntarium, vt dicitur in 3. Eth. *
c. 1. to. 5. q. 6. ar. 6. & supra habitum est †.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. Niss. loquitur de tristitia ex parte mali tristantis. Non autem ex parte sentientis & repudiantis malum. Et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, in quantum fugiunt malum: sed sensum & refutationem mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali: nam sensus, & recusatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ. Vnde patet responsio ad Secundum, & ad Tertium.

220

Art. 2. *Vtrum tristitia possit esse bonum honestum?*

3. q. 15. a. 6. ad 2. & 3. & q. 46. art. 6. ad 2. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed sicut dicit Aug. 12. super Genes. * ad litteram, Iacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, vt non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

** cap. 33. non procul à fin. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Bonum honestum habet rationem lau-

dabilis & meritorij. Sed tristitia diminuit rationem laudis & meriti. Dicit enim Apostolus 2. ad Cor. 9. Vnusquisque prout destinauit in corde suo, non ex tristitia, aut ex necessitate. Ergo tristitia non est bonum honestum.

¶ 3. Præterea, Sicut Aug. dicit 14. de ciuit. Dei *, Tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. Sed non velle ea quæ præsentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi diuinæ, cuius prouidentiæ subiacent omnia, quæ aguntur. Ergo cum conformitas humanæ voluntatis ad diuinam pertineat rectitudinem voluntatis, vt supra dictum est *: videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis, & sic non habeat rationem honesti.

lib. 14. ex c. 7. post med. & c. 8. circa princ. elicitur. c. 5.

* *q. 19. art. 10.*

SED contra, Omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honesti. Sed tristitia est huiusmodi, vt patet per id quod dicitur Matth. 5. Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Ergo tristitia est bonum honestum.

RESPONDEO dicendum, quod secundum illam rationem, qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. * Dictum est enim quod tristitia est bonum secundum cognitionem, & recusationem mali: quæ quidem duo in dolore corporali attestantur bonitati naturæ, ex qua prouenit quod sensus sentit, & natura refugit læsiuum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia cognitio mali, quandoque quidem est per rectum iudicium rationis, & recusatio mali est per voluntatem bene dispositam, detestantem malum. Omne autem bonum honestum, ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis, & voluntatis. Vnde manifestum est, quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

* *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animæ regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur August. & ideo recedit à ratione honesti.

Ad secundum dicendum, quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate & ratione recta, quæ detestatur malum: ita tristitia de bono procedit ex ratione & voluntate peruersa, quæ detestatur bonum. Et ideo talis tristitia impedit laudem, vel meritum boni honesti: sicut cum quis facit cũ tristitia eleemosynam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua præsentialiter eueniunt, quæ non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata. Vnde voluntas repugnans peccato existenti vel in se, vel in alio, non discordat

à volun

à voluntate Dei. Mala vero pœnalia præsentialiter contingunt etiam Deo volente: non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitatur ordini diuinæ iustitiæ, vt supra dictum est *.

* q.19. art.10.

221 Art. 3. Vtrum tristitia possit esse bonum vtile?

3.q.15. art.6. ad 2. & 3. & q.49. a.6.ad 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod tristitia non possit esse bonum vtile. Dicitur enim Eccles. 30. Multos occidit tristitia, & non est vtilitas in illa.

¶ 2. Præterea, Electio est de eo quod est vtile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis: quinimo idem sine tristitia, quam cum tristitia, est magis eligendum, vt dicitur in 3.* Topic. Ergo tristitia non est bonum vtile.

* cap.2. non remote à princ.

¶ 3. Præterea, Omnis res est propter suam operationem, vt dicitur in 2. de cœlo † Sed tristitia impedit operationem, vt dicitur in 10. Ethic. * Ergo tristitia non habet rationem boni vtilis.

† text.17. tom.2.
* c.5. ante med. tc.5.

SED contra, Sapiens non quærit nisi vtilia. Sed sicut dicitur Eccles. 7. Cor sapientum, vbi tristitia: & cor stultorum, vbi lætitia. Ergo tristitia est vtilis.

RESPONDEO dicendum, quod ex malo præsenti insurgit duplex appetitiuus motus. Vnus quidem est, quo appetitus contrariatur malo præsenti. Et ex ista parte tristitia non habet vtilitatem: quia id quod est præsens, non potest non esse præsens. Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum, & repellendum malum contristans: & quantum ad hoc tristitia habet vtilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Vno modo, propter seipsum ex contrarietate, quam habet ad bonum, sicut peccatum. Et ideo tristitia de peccato vtilis est ad hoc, quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit 2. ad Corinth. 7. Gaudeo non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam. Alio modo, est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali, dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiam ex hoc, quod præcipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus. Et secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse vtilis, sicut dicitur Eccles. 7. Melius est ire ad domum luctus, quam ad domum conuiuij. In illa enim finis cunctorum admonetur hominum. Ideo autem tristitia in omni fugiendo est vtilis: quia geminatur fugiendi causa. Nam ipsum malum, secundum se fugiendum est:

Ipſam autem triſtitiam, ſecundum ſe omnes fugiunt: ſicut etiam bonum omnes appetunt,& delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit, vt bonum auidius quæratur, ita triſtitia de malo facit, vt malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de immoderata triſtitia, quæ animum abſorbet: huiuſmodi enim triſtitia immobilitat animum, & impedit fugam mali,vt ſupra dictum eſt *. q.37.a.2.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter triſtitiam: ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter triſtitiam: & quantum ad hoc triſtitia eſt vtilis.

Ad tertium dicendum, quod triſtitia de operatione aliqua impedit operationem: ſed triſtitia de ceſſatione operationis facit auidius operari.

Art. 4. *Verum dolor corporis ſit ſummum malum?* 222

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod triſtitia ſit ſummum malum. Optimo enim opponitur peſſimum, vt dicitur in 8.Ethic. Sed quædam delectatio eſt optimum, quæ ſcilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua triſtitia eſt ſummum malum. *inf.q.73. art.4. & mal.q.2. art.10.*

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt ſummum bonum hominis,quia eſt vltimus hominis finis.Sed beatitudo conſiſtit in hoc, quod homo habeat quicquid velit,& nihil mali velit, vt ſupra dictum eſt *. Ergo ſummum bonum hominis eſt impletio voluntatis ipſius. Sed triſtitia conſiſtit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, vt patet per Aug.14.de ciu.Dei *. Ergo triſtitia eſt ſummum malum hominis. *q.3.ar.4.* *c.7.& 8. tom.5.*

¶ 3. Præterea,Auguſt.ſic argumentatur in 1.Soliloquiorum †, Ex duabus partibus compoſiti ſumus, ex anima, ſcilicet & corpore: quarum pars deterior eſt corpus: ſummum autem bonum eſt melioris partis optimum, ſummum autem malum peſſimum deterioris.Eſt autem optimum in animo ſapientia,in corpore peſſimum dolor. Summum igitur bonum hominis eſt ſapere: ſummum malum dolere. *cap.12. non longe à princ. tom.1.*

SED contra, Culpa eſt magis malum quam pœna, vt in primo * habitum eſt. Sed triſtitia,ſeu dolor pertinet ad pœnam peccati: ſicut frui rebus mutabilibus eſt malum culpæ. Dicit enim Aug.in lib.de vera religione *, Quis eſt dolor qui dicitur animi, niſi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur, aut frui ſe poſſe ſperauerat? Et hoc eſt totum, quod dicitur malum, id eſt peccatum, & pœna peccati. Ergo triſtitia, ſeu dolor non eſt ſummum malum hominis. *p.p.q.48. art.6.* *c.12.paulo à prin. tom.1.*

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod impoſsibile eſt aliquam triſtitiam, ſeu dolorem eſſe ſummum hominis malum. Omnis enim triſtitia ſeu dolor, aut eſt de hoc quod eſt vere malum, aut eſt de aliquo apparenti malo, quod eſt vere bonum. Dolor autem ſeu triſtitia, quæ eſt de vere malo, non poteſt eſſe ſummum malum. Eſt enim aliquid eo peius, ſcilicet vel non iudicare eſſe malum illud, quod vere eſt malum, vel etiam non refutare illud. Triſtitia autem vel dolor, qui eſt de apparenti malo, quod eſt vere bonum, non poteſt eſſe ſummum malum: quia peius eſſet omnino alienari à vero bono. Vnde impoſsibile eſt quod aliqua triſtitia vel dolor ſit ſummum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum, quod duo bona ſunt communia & delectationi & triſtitiæ: ſcilicet iudicium verum de bono & malo, & ordo debitus voluntatis approbantis bonum, & recuſantis malum. Et ſic patet quod in dolore, vel triſtitia eſt aliquod bonum, per cuius priuationem poteſt fieri deterius. Sed non in omni delectatione eſt aliquod malum, per cuius remotionem poſsit fieri melius. Vnde delectatio aliqua poteſt eſſe ſummum hominis bonum eo
q.34.a.3. modo, quo ſupra dictum eſt *. Triſtitia autem non poteſt eſſe ſummum hominis malum.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ipſum, quod eſt voluntatem repugnare malo, eſt quoddam bonum. Et propter hoc triſtitia, vel dolor non poteſt eſſe ſummum malum: quia habet aliquam permiſtionem boni.

Ad tertium dicendum, quod peius eſt, quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum autem
c.12.to.3. dicitur, quia nocet, vt dicit Auguſt. in Ench. * Vnde maius malum eſt quod eſt malum animæ, quam quod eſt malum corporis. Vnde non eſt efficax ratio, quam Auguſtin. inducit non ex ſenſu ſuo, ſed ex ſenſu alterius.

QVAESTIO XL.

De paßionibus iraſcibilis, & primo de ſpe & deſperatione, in octo articulos diuiſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de paſsionibus iraſcibilis.

Et primo, de ſpe & deſperatione. Secundo, de timore & audacia. Tertio, de ira.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum ſpes ſit idem quod deſiderium vel cupiditas?

¶ Secundo, vtrum spes sit in vi apprehensiua, vel in vi appetitiua?
¶ Tertio, vtrum spes sit in brutis animalibus?
¶ Quarto, vtrum spei contrarietur desperatio?
¶ Quinto, vtrum causa spei sit experientia?
¶ Sexto, vtrum in iuuenibus, & ebriosis spes abundet?
¶ Septimo, de ordine spei ad amorem.
¶ Octauo, vtrum spes conferat ad operationem?

Art. 1. *Vtrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas?* 223

AD primum sic proceditur. Videtur, quod spes sit idem quod desiderium, siue cupiditas. Spes enim ponitur vna quatuor principalium passionum. Sed August. * enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei, vt patet in 14. de ciuit. Dei †. Ergo spes est idem quod cupiditas, siue desiderium.

¶ 2. Præterea, Passiones differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum spei, & cupiditatis siue desiderij, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas siue desiderium. Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum: Contra, Id quod per accidens se habet ad obiectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est obiectum cupiditatis, vel desiderij & spei. Ergo spes non est passio specie differens à desiderio, vel cupiditate.

sup. q. 25. ar. 1. cor. fin. & 3. d. 6. 7. art. 1. cor. & ver. q. 4. a. 1. co. & opusc. 3 c. 262.
** lib. 14. de ciuit. Dei, c. 7. 8. & 9. tom 5.*
† lib. 14. c. 7. 8. & 9. 10. 5.

SED contra, Diuersarum potentiarum sunt diuersæ passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili, desiderium autem, & cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie à desiderio & cupiditate.

RESPONDEO dicendum, quod species passionis ex obiecto consideratur. Circa obiectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem, quod sit bonum; non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono. Et per hoc differt spes à timore, qui est de malo. Secundo, vt sit futurum: non enim spes est de præsenti iam habito. Et per hoc differt spes à gaudio, quod est de bono præsenti. Tertio requiritur, quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate, vt habeat. Et per hoc differt spes à desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute. Vnde pertinet ad concupiscibilem: spes autem ad irascibilem.

Quarto,

Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci. Non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest: & secundum hoc differt spes à desperatione. Sic ergo patet, quod spes differt à desiderio, sicut differunt passiones irascibilis à passionibus concupiscibilis. Et propter hoc spes præsupponit desiderium, sicut & omnes passiones irascibilis præsupponunt passio-
q. 25. a. 1. nes concupiscibilis, vt supra dictum est *.

Ad primum ergo dicendum, quod August. ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod vtraque respicit bonum futurum; & etiam quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur: vt sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum, quod obiectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate &
In corp. artic. difficultate adipiscendi, vt dictum est *.

Ad tertium dicendum, quod obiectum spei non tantum addit possibilitatem super obiectum desiderij, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit spem pertinere: scilicet ad irascibilem, quæ re-
p. p. q. 81. art. 2. spicit arduum; vt in primo dictum est *. Possibile autem & impossibile non omnino per accidens se habent ad obiectum appetitiuæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem mouetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis. Nullus enim mouetur ad id quod æstimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt à desperatione, secundum differentiam possibilis & impossibilis.

224 Art. 2. *Vtrum spes sit in vi apprehensiua, an in vi appetitiua?*

2. 2. q. 18. art. 1. cor. & 3. d. 26 q. 1. ar. 1. cor. & q. 2. art. 2. cor. & veri. q. 4. a. 2. cor.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod spes pertineat ad vim cognitiuam. Spes enim videtur esse expectatio quædam. Dicit enim Apostolus Rom. 8. Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus. Sed expectatio videtur ad vim cognitiuam pertinere, cuius est spectare. Ergo spes ad cognitiuam pertinet.

¶ 2. Præterea, Idem est (vt videtur) spes quod fiducia. Vnde & sperantes, confidentes vocamus: quasi pro eodem vtentes eo, quod est confidere & sperare. Sed fiducia sicut & fides, videtur ad vim cognitiuam pertinere. Ergo & spes.

¶ 3. Præterea, Certitudo est proprietas cognitiuæ virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitiuam pertinet.

art. prac. SED contra, Spes est de bono, sicut dictum est *. Bonum autem, in quantum huiusmodi, non est obie-

ctum cognitiuæ, sed appetitiuæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitiuam, sed ad appetitiuam virtutem.

RESPONDEO dicendum, quod cum spes importet extensionem quamdam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitiuam virtutem. Motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitiuæ perficitur, non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiua mouet appetitiuam, repræsentando ei suum obiectum, secundum diuersas rationes obiecti apprehensi subsequuntur diuersi motus in vi appetitiua. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, & alius ex apprehensione mali: & similiter alius motus ex apprehensione præsentis & futuri, absoluti & ardui, possibilis & impossibilis. Et secundum hoc spes est motus appetitiuæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei: sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, & secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum: sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienæ, vt dicatur expectare quasi ex alio spectare, inquantum scilicet vis apprehensiua præcedens, non solum respicit ad bonum, quod intendit adipisci, sed etiam ad illud, cuius virtute adipisci sperat, secundum illud Ecclesiast. 51. Respiciens eram ad adiutorium hominum. Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitiuæ præcedentem.

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat, & æstimat se posse adipisci, credit se adepturum, & ex tali fide in cognitiua præcedente, motus sequens in appetitu, fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitiuus à cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota. Magis enim cognoscit vis apprehensiua suum actum, quam actum appetitiuæ.

Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitiui, sed etiam appetitus naturalis. Sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum. Et hoc propter infallibilitatem, quam

quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitus sensitiui, vel etiam naturalis.

225 Art. 3. *Vtrum spes sit in brutis animalibus?*

3. d. 26. q. 1. ar. 1. cor. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in brutis animalibus non sit spes. Spes enim est de futuro bono, vt Damas. * dicit. Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solum cognitionem sensitiuam, quæ non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

* lib. 2. orth. fid. c. 12. in fin.

¶ 2. Præterea, Obiectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile & impossibile sunt quædam differentiæ veri & falsi, quæ solum sunt in mente, vt Philosophus dicit in 6. Metaph. † Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

† te. 8. to. 3.

¶ 3. Præterea, August. * dicit super Gen. ad litteram, quod animalia mouentur visis. Sed spes non est de eo quod videtur: nam, Quod videt quis, quid sperat? vt dicitur Rom. 8. Ergo spes non est in brutis animalibus.

* li. 9. sup. Gen. c. 14 ante medium t. 3.

SED contra, Spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo & spes.

RESPONDEO dicendum, quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt: ex quibus apparet, quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter auem nimis distantem, non mouetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci: si autem sit in propinquo, mouetur quasi sub spe adipiscendi. Vt enim supra dictum est *, appetitus sensitiuus brutorum animalium, & etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicuius intellectus: sicut & appetitus naturæ intellectiuæ, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas mouetur ex apprehensione intellectus coniuncti: sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit. Et similiter appetitus sensitiuus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Vnde in operibus brutorum animalium, & aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut & in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes & desperatio.

* q. 1. ar. 2 & q. 26. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali mouetur animal ad aliquid in futurum, ac si futurum præuideret, huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu diuino præuidente futura.

Ad secundum dicendum, quod obiectum spei non est

est possibile, provt est quædam differentia veri: sic enim consequitur habitudinem prædicari ad subiectum. Sed obiectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam: sic enim distinguitur possibile in * 5. Met. scilicet in duo possibilia prædicta. *text.17. tom.3.*

Ad tertium dicendum, quod licet id quod est futurum non cadat sub visu, tamen ex his quæ videt animal in præsenti, mouetur eius appetitus in aliquod futurum vel prosequendum, vel vitandum.

Art.4. *Vtrum spei contrarietur desperatio?* 226

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod desperatio non sit contraria spei. Vni enim vnum est contrarium, vt dicitur in 10. Met. * Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio. *Sup. q.23. ar.2.cor. fi.& præsent.q.ar. 1 c.& ad*

¶ 2. Præterea, Contraria videntur esse circa idem. Sed spes & desperatio non sunt circa idem: nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditiuum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi. *1.& 3.d. 6.q.1. ar 1.cor. & veri.*

¶ 3. Præterea, Motui non contrariatur motus: quies vero opponitur motui, vt priuatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem, quam motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum. *q.4.a.1.6. text.7. tom.3.*

SED contra est, quod desperatio nominatur per contrarium spei.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, in mutationibus inuenitur duplex contrarietas. *q 23 a.2.* Vna, secundum accessum ad contrarios terminos: & talis contrarietas sola inuenitur in passionibus concupiscibilis: sicut amor & odium contrariantur. Alio modo, per accessum & per recessum, respectu eiusdem termini: & talis contrarietas inuenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est *. *q.23.a.2.* Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractiui, provt consideratur cum possibilitate adipiscendi, & sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum: sed secundum quod consideratur cum possibilitate obtinendi, habet rationem repulsiui: quia, vt dicitur in 3. Ethic. * Cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt: & sic respicit hoc obiectum desperatio. *ap.3.à med.to.5.* Vnde importat motum cuiusdam recessus, & propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum, quod timor contrariatur spei, secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni & mali: hæc enim contrarietas inuenitur in passionibus irascibilis, secundum quod deriuantur

à paſsionibus concupiſcibilis. Sed deſperatio contrariatur ei ſolum, ſecundum contrarietatem acceſſus & receſſus.

Ad ſecundum dicendum, quod deſperatio non reſpicit malum ſub ratione mali:ſed per accidens quandoque reſpicit malum, inquantum facit impoſsibilitatem adipiſcendi. Poteſt autem eſſe deſperatio ex ſolo ſuperexceſſu boni.

Ad tertium dicendum, quod deſperatio non importat ſolam priuationem ſpei, ſed importat quemdam receſſum à re deſiderata propter æſtimatam impoſsibilitatem adipiſcendi. Vnde deſperatio præſupponit deſiderium ſicut & ſpes. De eo enim quod ſub deſiderio noſtro non cadit, neque ſpem, neque deſperationem habemus. Et propter hoc etiam vtrumque eorum eſt de bono, quod ſub deſiderio cadit.

Art. 5. *Vtrum causa ſpei ſit experientia?*

227 AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod experientia non ſit cauſa ſpei. Experientia enim ad vim cognitiuam pertinet. (Vnde Philoſophus dicit in 2. Ethic.* quod virtus intellectualis indiget experimento & tempore.) Spes autem non eſt in vi cognitiua, ſed in appetitiua, vt dictum eſt *. Ergo experientia non eſt cauſa ſpei.

inf. q. 42. ar. 5. ad 1. & q. 45. ar. 3. cor.

** in prin. 2. lib. eth.*

** ar. 1. huius q.*

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Rhetor. † quod ſenes ſunt difficilis ſpei propter experientiam. Ex quo videtur quod experientia ſit cauſa defectus ſpei. Sed non eſt idem cauſa oppoſitorum. Ergo experientia non eſt cauſa ſpei.

† cap. 13. circa me. tom. 6.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 2. de cœlo *, quod de omnibus enuntiare aliquid, & nihil prætermittere, quandoque eſt ſignum ſtultitiæ. Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem ſpei pertinere videtur. Stultitia autem prouenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur eſſe magis cauſa ſpei, quam experientia.

** tex. 34. tom. 2.*

SED contra eſt, quod Philoſ. dicit in 3. Ethicor.* quod aliqui ſunt bonæ ſpei propter multoties & multos viciſſe: quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia eſt cauſa ſpei.

**c. 8. inter finem & med. cap. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ſpei obiectum eſt bonum futurum arduum poſsibile adipiſci. Poteſt ergo aliquid eſſe cauſa ſpei, vel quia facit homini aliquid eſſe poſsibile, vel quia facit eum exiſtimare aliquid eſſe poſsibile. Primo modo eſt cauſa ſpei omne illud, quod auget poteſtatem hominis: ſicut diuitiæ & fortitudo, & inter cætera etiam experientia: nam per experientiam homo

** a. 1. huius quæſt.*

acqui

acquirit facultatem aliquid de facili faciendi: & ex hoc sequitur spes. Vnde Vegetius dicit in lib. de re militari: Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. Alio modo est causa spei omne illud, quod facit alicui existimationem, quod aliquid sit sibi possibile. Et hoc modo & doctrina & persuasio quælibet potest esse causa spei. Et sic etiam experientia est causa spei, in quantum scilicet per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei: quia sicut per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossbile: ita è conuerso per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat. Sic ergo experientia est causa spei duobus modis, causa autem defectus spei vno modo: & propter hoc magis dicere possumus eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed & ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi: demonstrat etiam aliquid esse possibile, & sic causat spem.

Ad secundum dicendum, quod in senibus est defectus spei propter experientiam, in quantum experientia facit existimationem impossibilis. Vnde ibidem subditur, quod eis multa euenerunt in deterius.

Ad tertium dicendum, quod stultitia & inexperientia possunt esse causa spei, quasi per accidens: remouendo scilicet scientiam, per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Vnde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

Art. 6. *Vtrum in iuuenibus, & in ebriosis abundet spes?* 228

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod iuuentus & ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quamdam certitudinem & firmitatem. Vnde ad Heb. 6. Spes comparatur anchoræ. Sed iuuenes & ebrij deficiunt à firmitate. Habent enim animum de facili mutabilem. Ergo iuuentus & ebrietas non est causa spei. *inf. q. 45. ar. 3. co.*

¶ 2. Præterea, Ea quæ augent potestatem, maxime sunt causa spei, vt supra dictum est* Sed iuuentus & ebrietas quamdam infirmitatem habent adiunctam. Ergo non sunt causa spei. *art. præc.*

 ¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Experientia est causa spei, vt di-
art. præc. ctum est *. Sed iuuenibus experientia deficit. Ergo iuuentus non est causa spei.

c. 12. t. 6. SED contra est, quod Philosophus dicit in 3. Eth.* quod inebriati sunt bene sperantes, & in 2. Rhetori-
ca. 3. post corum dicitur *, quod iuuenes sunt bonæ spei.
med. cap. RESPONDEO dicendum, quod iuuentus est causa spei propter tria, vt Philosophus dicit in 2. Rheto-
† cap. 12. ricorum †. Et hæc tria possunt accipi secundum tres
paulo post conditiones boni, quod est obiectum spei, quod est fu-
prin. t. 6. turum & arduum & possibile, vt dictum est. Iuuenes enim multum habent de futuro & parum de præterito: & ideo, quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum viuunt in spe. Iuuenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus, & ita in eis cor ampliatur: ex amplitudine autem cordis est, quod aliquis ad ardua tendat: & ideo iuuenes sunt animosi & bonæ spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Vnde & iuuenes propter inexperientiam impedimentorum & defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile: & ideò sunt bonæ spei. Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas & multiplicatio spirituum propter vinum: & iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eandem rationem etiam omnes stulti & deliberatione non vtentes, omnia tentant, & sunt bonæ spei.

Ad primum ergó dicendum, quod in iuuenibus & in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem.
** ar. præ.* Reputant enim se firmiter assecuturos illud quod
229 sperant.

sup. q. 27. Et similiter dicendum Ad Secundum, quod iuuenes
art. 4. ad & ebrij habent quidem infirmitatem secundum rei
3. & inf. veritatem, sed secundum eorum existimationem ha-
q. 62. a. 4. bent potestatem: quia suos defectus non cognoscunt.
ad 3. Et Ad tertium dicendum, quod non solùm experientia
2. 2. q. 17 sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei,
art. 8. cor. vt dictum est *.

& q. 66. Art. 7. *Vtrum spes sit causa amoris?*

art. 6. ad AD septimum sic proceditur. Videtur, quod spes
2. Et ver. non sit causa amoris: quia secundum Aug. 14. de
q. 4. ar. 3. ciuit. Dei *, Prima affectionum animæ est amor. Sed
c. r. spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit
** cap. 7.* spem. Non ergo spes causat amorem.
10. 5. ¶ 2. Præterea, Desiderium præcedit spem. Sed de-

side

ſiderium cauſatur ex amore, vt dictum eſt †. Ergo etiam ſpes ſequitur amorem. Non ergo cauſat ipſum. † q. 32. ar. 3. ad 2.

¶ 3. Præterea, Spes cauſat delectationem, vt ſupra dictum eſt *. Sed delectatio non eſt niſi de amato. Ergo amor præcedit ſpem. * q. 35. art. 3.

SED contra eſt, quod Matth. 1. ſuper illud, Abraham genuit Iſaac, Iſaac autem genuit Iacob: dicit gloſſ. † id eſt fides ſpem, ſpes charitatem. Charitas autem eſt amor. Ergo amor cauſatur à ſpe. † gloſſ. interlinearis ibid.

RESPONDEO dicendum, quod ſpes duo reſpicere poteſt. Reſpicit enim ſicut obiectum, bonum ſperatum: ſed quia bonum ſperatum eſt arduum poſſibile, aliquando autem fit aliquod arduum poſſibile nobis, non per nos, ſed per alios: ideo ſpes etiam reſpicit illud, per quod fit nobis aliquid poſſibile. In quantum igitur ſpes reſpicit bonum ſperatum, ſpes ex amore cauſatur. Non enim eſt ſpes, niſi de bono deſiderato & amato. In quantum vero ſpes reſpicit illum, per quem fit aliquid nobis poſſibile: ſic amor cauſatur ex ſpe, & non è conuerſo. Ex hoc enim, quod per aliquem ſperamus nobis poſſe prouenire bona, mouemur in ipſum ſicut in bonum noſtrum: & ſic incipimus ipſum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non ſperamus de eo niſi per accidens, in quantum ſcilicet credimus nos reamari ab ipſo: vnde amari ab aliquo, facit nos ſperare de eo. Sed amor eius cauſatur ex ſpe, quam de eo habemus.

Et per hæc patet reſponſio ad obiecta.

Art. 8. *Utrum ſpes conferat ad operationem, vel magis impediat?* 230

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod ſpes non adiuuet operationem, ſed magis impediat. Ad ſpem enim ſecuritas pertinet. Sed ſecuritas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo ſpes impedit operationem.

¶ 2. Præterea, Triſtitia impedit operationem (vt ſupra dictum eſt *.) Sed ſpes quandoque cauſat triſtitiam. Dicitur enim, Prouerb. 14. Spes quæ differtur, affligit animam. Ergo ſpes impedit operationem. q. 37. a. 3.

¶ 3. Præterea, Deſperatio contrariatur ſpei, vt dictum eſt *. Sed deſperatio maximè in rebus bellicis adiuuat operationem. Dicitur enim 2. Reg. 12. quod periculoſa res eſt deſperatio. Ergo ſpes facit contrarium effectum, impediendo ſcilicet operationem. art. 4.

SED contra eſt, quod dicitur 1. ad Corinth. 9. Quod qui arat, debet arare in ſpe fructus percipiendi. Et eadem ratio eſt in omnibus aliis.

RESPONDEO dicendum, quod ſpes per ſe habet

quod adiuuet operationem, intendendo ipsam. Et hoc ex duobus. Primo quidem ex ratione sui obiecti, quod est bonum arduum possibile, existimatio enim ardui excitat attentionem: existimatio vero possibilis non retardat conatum. Vnde sequitur quod homo intentè operetur propter spem. Secundo vero ex ratione sui
q. 31. a. 3. effectus: spes enim vt supra dictum est *, causat dele-
ad 1. & ctationem, quæ adiuuat operationem, vt supra dictum
q. 33. a. 4. est. Vnde spes operationem adiuuat.

& q. 35. Ad primum ergo dicendum, quod spes respicit bo-
art. 3. num consequendum, securitas autem respicit malum vitandum: vnde securitas magis videtur opponi timori, quam ad spem pertinere. Et tamen securitas non causat negligentiam, nisi in quantum diminuit existimationem ardui: in quo etiam diminuitur ratio spei. Illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi iam non reputantur ardua.

Ad secundum dicendum, quod spes per se causat delectationem: sed per accidens est vt causet tristi-
q. 32. a. 3. tiam, vt supra dictum est *.

ad 2. Ad tertium dicendum, quod desperatio in bello sit periculosa propter aliquam spem adiunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare. Et ideo ex hac spe acrius pugnant. Vnde periculosi hostibus fiunt.

QVAESTIO XLI.

De timore secundum se, in quatuor articulos diuisa.

CONsequenter considerandum est primo de timore, & secundo de audacia.

CIRCA timorem consideranda sunt quatuor. Primo, de ipso timore. Secundo, de obiecto eius. Tertio, de causa ipsius. Quarto, de effectu.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum timor sit passio animæ?

¶ Secundo, vtrum sit specialis passio?

¶ Tertio, vtrum sit aliquis timor naturalis?

¶ Quartò, de speciebus timoris.

231 Art. I. *Vtrum timor sit passio animæ?*

inf. art. 2. AD primum sic proceditur. Videtur, quod timor non
cor. sit passio animæ. Dicit enim Dam. in lib. 3. * quod
* cap. 23. timor est virtus secundum systolem, id est contractionem essentiæ desideratiua. Sed nulla virtus est passio,
† cap. 5. vt probatur in 2. Ethic. † Ergo timor non est passio.
tom. 5. ¶ 2. Præterea, Omnis passio est effectus ex præ-
lib. 2. ort. sentia agentis proueniens. Sed timor non est de ali-
fid. c. 12. quo præsenti, sed de futuro: vt Dam. * dicit in 2. lib.
in fin. Ergo timor non est passio.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Omnis paſsio animæ eſt motus appetitus ſenſitiui, qui ſequitur apprehenſionem ſenſus. Senſus autem non eſt apprehenſiuus futuri, ſed præſentis. Cum ergo timor ſit de malo futuro, videtur, quod non ſit paſsio animæ.

SED contra eſt, quod Aug. in 14. de ciuit. Dei *, enumerat timorem inter alias animæ paſsiones. c.7. 8. & 9. tom.5.

RESPONDEO dicendum, quod inter cæteros animæ motus, poſt triſtitiam timor magis rationem obtinet paſsionis. Vt enim ſupra dictum eſt *, ad rationem paſsionis primo quidem pertinet, quod ſit motus paſsiuæ virtutis, ad quam ſcilicet comparetur ſuum obiectum per modum actiui mouentis, eo quod paſsio eſt effectus agentis; & per hunc modum etiam ſentire & intelligere dicuntur pati. Secundo magis propriè dicitur paſsio motus appetitiuæ virtutis. Et adhuc magis propriè motus appetitiuæ virtutis habẽtis organum corporale, qui fit cum aliqua tranſmutatione corporali. Et adhuc propriiſsime illi motus paſsiones dicũtur, qui important aliquod nocumentũ. Manifeſtum eſt autem, quod timor, cum ſit de malo, ad appetitiuam potentiam pertinet, quæ per ſe reſpicit bonum & malum: pertinet autem ad appetitum ſenſitiuum. Fit etiam cum quadam tranſmutatione, ſcilicet cum contractione, vt Dam.* dicit. Et importat etiam habitudinem ad malum, ſecundum quod malum habet quodammodo victoriam ſuper aliquod bonum. Vnde veriſsime ſibi competit ratio paſsionis, tamen poſt triſtitiam, quæ eſt de præſenti malo: nam timor eſt de malo futuro, quod non ita mouet ſicut præſens. q.22.a.1. lib 3 orr. fid. c. 23.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus nominat quoddam principium actionis. Et ideo in quantum interiores motus appetitiuæ virtutis ſunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philoſophus autem negat paſsionem eſſe virtutẽ, quæ eſt habitus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut paſsio corporis naturalis prouenit ex corporali præſentia agentis: ita paſsio animæ prouenit ex animali præſentia agentis abſque præſentia corporali vel reali: in quantum ſcilicet malum, quod eſt futurum, realiter eſt præſens ſecundum apprehenſionem animæ.

Ad tertium dicendum, quod ſenſus non apprehendit futurum, ſed ex eo quod apprehendit præſens, animal naturali inſtinctu mouetur ad ſperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

Art. 2. *Vtrum timor ſit ſpecialis paſsio?* 232

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod timor non ſit ſpecialis paſsio. Dicit enim Auguſt.

q.33. non procul à fin. to. 4. in lib. 83. qq. * quod quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat; nec ægritudo, id est, tristitia, eum macerat; nec ventilat gestiens & vana lætitia. Ex quo videtur quod remoto timore, omnes aliæ passiones remouentur. Non ergo passio est specialis, sed generalis.

c. 2. to. 5. ¶ 2. Præterea, Philosoph. dicit in 6. Ethic.* quod ita se habet in appetitu prosecutio & fuga, sicut in intellectu affirmatio & negatio. Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio: sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor, quam fuga quædam mali. Ergo timor non est passio specialis.

¶ 3. Præterea, Si timor esset passio specialis, præcipuè in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili. Dicit enim Philosophus in 2. Rhet.* quod timor est tristitia quædam. Et Damasc. † dicit, quod timor est virtus desideratiua. Tristitia autem & desiderium sunt in concupiscibili, vt supra dictum est *. Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diuersas potentias.

* cap. 5. † lib. 3. c. 33. q. 30. & 35. & ar. 1.

SED contra est, quod condiuiditur aliis passionibus animæ, vt patet per Damasc.* in 2. libro.

* li. 2. ortho. fidei, c. 15.

RESPONDEO dicendum, quod passiones animæ recipiunt speciem ex obiectis: vnde specialis passio est, quæ habet speciale obiectum. Timor autem habet speciale obiectum sicut & spes. Sicut enim obiectum spei est bonum futurum arduum, possibile adipisci: ita obiectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Vnde timor est specialis passio animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animæ deriuantur ex vno principio, scilicet ex amore, in quo habent adinuicem connexionem. Et ratione huius connexionis remoto timore, remouentur aliæ passiones animæ, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor: sed fuga ab aliquo speciali obiecto, vt dictum est *. Et ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili: non enim respicit malum absolutè, sed cum quadam difficultate, vel arduitate, vt ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis deriuantur à passionibus concupiscibilis, & ad eas terminantur (vt supra dictum est *:) ideo timori attribuuntur ea, quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor

q. 25. a 1.

timor esse tristitia, in quantum obiectum timoris est contristans, si præsens fuerit. Vnde & Philosoph. dicit ibidem *, quod timor procedit ex phantasia futuri mali corruptiui, vel contristatiui. Similiter, & desiderium attribuitur à Damasc. † timori: quia sicut spes causatur, vel oritur à desiderio boni, ita timor est ex fuga mali. Fuga autem mali oritur ex desiderio boni, vt ex supra dictis * patet.

l.2.Rhe. c.5.in prin. † *Dama. loco in arg.cit.* *q.25. a.2.* 233

Art. 3. *Vtrum sit aliquis timor naturalis?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damasc. in 3. lib.* quod est quidam timor naturalis nolente anima diuidi à corpore.

li.3.orth. fid. c.23.

¶ 2. Præterea, Timor ex amore oritur, vt dictum est *. Sed est aliquis amor naturalis, vt Dion. dicit 4. c. de diu. nom. † Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

a.2. ad prin. † *2. par.*

¶ 3. Præterea, Timor opponitur spei, vt supra dictum est *. Sed est aliqua spes naturæ: vt patet per id quod dicitur Rom. 4. de Abraham, quod contra spem naturæ in spem gratiæ credidit. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

* *q.40. a.4 ad 1.*

SED contra, Ea quæ sunt naturalia, communiter inueniuntur in rebus animatis, & inanimatis. Sed timor non inuenitur in rebus inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

RESPONDEO dicendum, quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter. Vno modo, quod totum perficitur à natura absque aliqua operatione apprehensiuæ virtutis: sicut moueri sursum est motus naturalis ignis, & augeri est motus naturalis animalium, & plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem: quia sicut supra dictum est *, motus cognitiuæ, & appetitiuæ virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum. Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensiuæ virtutis (vt intelligere, sentire, & memorari,) & etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales; & per hunc modum potest dici timor naturalis, & distinguitur à timore non naturali, secundum diuersitatem obiecti. Est enim, vt Philosophus dicit in 2. Rhetor.* timor de malo corruptiuo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi: & talis timor dicitur esse naturalis. Et iterum de malo contristatiuo quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus: & talis timor non est naturalis: sicut etiam supra *, amor, concupiscentia, & delectatio distincta sunt

q.17.a.9. ad 2. & q.10.a.1. *c.5.to.6.* **q.30. ar. 3. & q. 31.ar.7.*

per naturale, & non naturale. Sed secundum primam acceptionem naturalis sciendum est, quod quædam de passionibus animæ, quãdoque dicuntur naturales, vt amor, desiderium, & spes: aliæ vero naturales di i non possunt: & hoc ideo, quia amor & odium, desiderium & fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum, & fugiendum malum: quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem: & ideo est amor quidam naturalis; & desiderium vel spes potest quodam modo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis: vel quia de ratione harum passionum est sensus, seu cognitio: sicut dictum est *, quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis, & doloris. Vnde qui caret cognitione, non potest dici delectari, vel dolere. Aut quia huiusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis: puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, & timor refugit impugnationem mali contrarij, ad quod est inclinatio naturalis: & ideo huiusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

q. 31. ar. 4. & q. 35. ar. 1.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

234 Art. 4. *Vtrum conuenienter assignentur species timoris?*

2. 2. q. 19. ar. 1. ad 1. Et 3. dist. 26. q. 1. a. 3. co. fi. & di. 34. q. 2. ar. 6. Et veri. q. 26. art. 4. ad 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter Damas. * assignet sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam. Vt enim Philosoph. dicit in 2. Rhet. † timor est de malo contristatiuo. Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt autem quatuor species tristitiæ (vt supra dictum est *.) Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

¶ 2. Præterea, Illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subiicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, vt dictum est †. Non ergo segnities, & erubescentia, & verecundia, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

** Da. li. 2. orth. fi. dei. c. 15. † 2. Rhet. c. 5. to. 6. * q. 35. art. 8. † art. 2. * ar. 1. & 2. † li. 4. c. 14. parum à prin.*

¶ 3. Præterea, Timor est de futuro, vt dictum est *. Sed verecundia est de turpi actu jam commisso, vt Greg. Niss. dicit †. Ergo verecundia non est species timoris.

¶ 4. Præterea, Timor non est nisi de malo. Sed admiratio, & stupor sunt de magno, & insolito, siue bono siue malo. Ergo admiratio, & stupor non sunt species timoris.

¶ 5. Præterea, Philoſophi ex admiratione ſunt moti ad inquirendam veritatem, vt dicitur in principio Metaph.* Timor autem non mouet ad inquirendum, ſed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non eſt ſpecies timoris. ** li. 1. Met. c. 2. in me.*

SED in contrarium ſufficiat auctoritas Damaſ. & Gregorij Niſſen. †

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt*, timor eſt de futuro malo, quod excedit poteſtatem timentis, vt ſcilicet ei reſiſti non poſsit. Sicut autem bonum hominis, ita & malum poteſt conſiderari, vel in operatione ipſius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipſius hominis poteſt duplex malum timeri. Primo quidem labor grauans naturam, & ſic cauſatur ſegnities: cum ſcilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundo turpitudo lædens opinionem, eſt ſic ſi turpitudo timeatur in actu committendo eſt erubeſcentia: ſi autem ſit de turpi jam facto, eſt verecundia. Malum autem, quod in exterioribus rebus conſiſtit, tripliciter poteſt excedere hominis facultatem ad reſiſtendum. Primo quidem ratione ſuæ magnitudinis: cum aliquis ſcilicet conſiderat aliquod magnum malum, cuius exitum conſiderare non ſufficit: & ſic eſt admiratio. Secundo ratione diſſuetudinis: quia ſcilicet aliquod malum inconſuetum noſtræ conſiderationi offertur, & ſic eſt magnum noſtra reputatione: & hoc modo eſt ſtupor, qui cauſatur ex inſolita imaginatione. Tertio modo ratione improuiſionis: quia ſcilicet prouideri non poteſt, ſicut futura infortunia timentur: & talis timor dicitur agonia. *† Da. loco in arg. 1. cita. & in art. 3. * art. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod illæ ſpecies triſtitiæ, quæ ſupra* poſitæ ſunt, non accipiuntur ſecundum diuerſitatem obiecti, ſed ſecundum effectus, & ſecundum quaſdam ſpeciales rationes. Et ideo non oportet, quod illæ ſpecies triſtitiæ reſpondeant iſtis ſpeciebus timoris, quæ accipiuntur ſecundum diuiſionem propriam obiecti ipſius timoris. *q. 35. ar. 2.*

Ad ſecundum dicendum, quod operatio ſecundum quod jam fit, ſubditur poteſtati operantis. Sed aliquid circa operationem conſiderari poteſt, facultatem operantis excedens; propter quod aliquis refugit actionem: & ſecundum hoc ſegnities, erubeſcentia, & verecundia ponuntur ſpecies timoris.

Ad tertium dicendum, quod de actu præterito poteſt timeri conuitium, vel opprobrium futurum: & ſecundum hoc verecundia eſt ſpecies timoris.

Ad quartum dicendum, quod non quælibet ad-

miratio, & stupor sunt species timoris: sed admiratio quæ est de magno malo, & stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici, quod sicut segnities refugit laborem exterioris operationis: ita admiratio, & stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ, & insolitæ, siue sit bona, siue mala: vt hoc modo se habeat admiratio, & stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum, quod admirans refugit in præsenti dare judicium de eo quod miratur, timens defectum; sed in futurum inquirit. Stupens autem timet & in præsenti judicare, & in futuro inquirere: vnde admiratio est principium philosophandi. Sed stupor est philosophicæ considerationis impedimentum.

QVAESTIO XLII.

De obiecto timoris, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de obiecto timoris.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum bonum sit obiectum timoris, vel malum?

¶ Secundo, vtrum malum naturæ sit obiectum timoris?

¶ Tertio, vtrum timor sit de malo culpæ?

¶ Quarto, vtrum ipse timor timeri possit?

¶ Quinto, vtrum repentina magis timeantur?

¶ Sexto, vtrum ea, contra quæ non est remedium, magis timeantur?

235 Art. I. *Vtrum obiectum timoris sit bonum, vel malum?*

*Inf. ar. 3. & 4. co. & q. 42. ar. 2. 3. & 5. cor. & q. 43. ar 1. cor. Et 2. 2 q. 19. a 11 cor. fin. & 3. dis 25. q. 1. ar. 1. co. * q. 33. in pri. to. 4. & 5. † tom. 6. * c. 12. in fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod bonum sit obiectum timoris. Dicit enim August. in lib. 83. quæst.* quod nihil timemus nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum, sicut proprium obiectum.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhet.† quod potestas, & super alium esse, est terribile. Sed huiusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est obiectum timoris.

¶ 3. Præterea, In Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis, vt Deum timeamus: secundum illud Psal. 33. Timete Deum omnes sancti eius. Ergo etiam timor est de bono.

SED contra est, quod Damasc. Dicit in 2. lib.* quod timor est de malo futuro.

RESPONDEO dicendum, quod timor est quidam motus appetitiuæ virtutis. Ad virtutem autem appetitiuam

titiuam pertinet prosecutio, & fuga: vt dicitur in 6. Ethic. * Est autem prosecutio boni, fuga autem mali: vnde quicumque motus appetitiuæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto: quicumque autem importat fugam, habet malum pro obiecto. Vnde cum timor fugam quamdam importet, primo & per se respicit malum sicut proprium obiectum. Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum. Quod quidem potest esse dupliciter. Vno quidem modo, in quantum per malum priuatur bonum: ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est priuatiuum boni. Vnde cum fugiatur malum, quia malum est, sequitur vt fugiatur, quia priuat bonum, quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus *, quod nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum. Alio modo comparatur bonum ad malum, vt causa ipsius, in quantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo sicut spes (vt supra dictum est *) ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, & ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci: ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, & ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, in quantum potest infligere pœnam vel spiritualem, vel corporalem. Et per hunc etiam modum timetur potestas alicuius hominis, maximè quando est læsiua, vel quando est iniusta: quia sic in promptu habet nocumentum inferre. Ita etiam timetur super alium esse, id est inniti alij: vt scilicet in eius potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre. Sicut ille, qui est conscius criminis, timet ne crimen reueletur. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

c. 2. to. 5.

li. 83. qq. q. 33. in prin. to. 4

q. praeced. art. 7.

Art. 2. *Vtrum malum naturæ sit obiectum timoris?* 236

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosoph. in 2. Rhet.* quod timor consiliatiuos facit. Non autem consiliamur de his, quæ à natura eueniunt, vt dicitur in 3. Ethic.† Ergo timor non est de malo naturæ.

¶ 2. Præterea, Defectus naturales semper homini imminent, vt mors & alia huiusmodi. Si igitur de huiusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

¶ 3. Præterea, Natura non mouet ad contraria. Sed malum naturæ prouenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat huiusmodi malum, non est à natura.

Inf. a. 6. ad 2. & 2. 2. q. 144 ar. 1. cor.
* c. 5. post me. to 6.
† c. 3. non procul à prin. to. 5.

natura.

natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturæ: ad quem tamen hoc malum pertinere videtur

SED contra est, quod Phisophus dicit in 3. Ethic.* quod inter omnia terribilissimum est mors, quæ est malum naturæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosoph. dicit in 2. Rhet. * timor prouenit ex phantasia futuri mali corruptiui, vel contristatiui. Sicut autem contristatiuum malum est quod contrariatur voluntati, ita corruptiuum malum est quod contrariatur naturæ: & hoc est malum naturæ. Vnde de malo naturæ potest esse timor. Sed considerandum est, quod malum naturæ quandoque est à causa naturali. Et tunc dicitur malum naturæ, non solum quia priuatur naturæ bonum: sed etiam quia est effectus naturæ, sicut mors naturalis, & alij huiusmodi defectus. Aliquando vero malum naturæ prouenit ex causa non naturali, sicut mors, quæ violenter infertur à persecutore. Et vtroque modo malum naturæ quodammodo timetur, & quodammodo non timetur. Cum enim timor proueniat ex phantasia futuri mali, vt dicit Philos. * illud quod remouet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum, vt futurum, potest ex duobus contingere. Vno quidem modo ex hoc, quod est remotum, & distans: hoc enim propter distantiam imaginamur, vt non futurum: & ideo vel non timemus, vel parum timemus. Vt enim Philosophus dicit in 2. Rhetor.* quæ valde longè sunt, non timentur: sciunt enim omnes, quod morientur, sed quia non propè est, nihil curant. Alio modo æstimatur aliquod malum quod est futurum, vt non futurum, propter necessitatem quę facit ipsum æstimare vt præsens. Vnde Philosophus dicit in 2. Rhetor. * quod illi, qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere. Sed ad hoc, quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis. Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur vt futurum. Si vero malum naturæ, quod est corruptiuum, apprehendatur vt propinquum, & tamen cum aliqua spe euasionis: tunc timebitur.

c.6. paulo post med. tom. 5.

cap. 5. in prin. to. 6.

l. 2. Rhe. cap. 5. in prin. to. 6

c. 1. circa prin. to. 6

c. 5. circa me. to. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod malum naturæ quandoque non prouenit à natura, vt dictum est, Secundum tamen, quod à natura prouenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri: & sub hac spe potest esse consilium de vitatione ipsius.

Ad secundum dicendum, quod malum naturæ etsi semper immineat, non tamen semper imminet

net de propinquo: & ideo non semper timetur.

Ad tertium dicendum, quod mors, & alij defectus naturæ proueniunt à natura vniuersali: quibus tamen repugnat natura particularis quantum potest. Et sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor, & tristitia de huiusmodi malis, cum sunt præsentia; & timor si immineant in futurum.

Art. 3. *Vtrum timor sit de malo culpæ?* 237

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim Augustin. super Canon. Io. * quod timore casto timet homo separationem à Deo. Sed nihil separat nos à Deo, nisi culpa, secundum illud Isa. 59. Peccata vestra diuiserunt inter vos & Deum vestrum. Ergo timor potest esse de malo culpæ. *2. 2. q. 44. art. 1. cor.* ** tract. 9. in epi. Io. circa me. tom. 9.*

¶ 2. Præterea, Tullius dicit in 4. de Tusc. quæstionibus *, quod de illis timemus cum futura sunt, de quorum pręsentia tristamur. Sed de malo culpæ potest aliquis dolere, vel tristari. Ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere. *li. 4. in fo. 3. à prin. lit.*

¶ 3. Præterea, Spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, vt patet per Philosophum in 9. Ethic. * & Apost. dicit ad Gal. 6. Confido de vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis. Ergo etiam timor potest esse de malo culpæ. *c. 4. par[illegible] ante m[illegible]. tom. 5.*

¶ 4. Præterea, Verecundia est quædam species timoris (vt supra dictum est *.) Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ. Ergo & timor. *q. 41. a. 4.*

SED contra est, quod Philosoph. dicit in 2. Rhet.* quod non omnia mala timentur, puta si aliquis erit iniustus, aut tardus. *cap. 5. in prin. to. 6*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum, est *, sicut obiectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci: ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi, quod id quod omnino subiacet potestati & voluntati nostræ, non habet rationem terribilis: sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet, voluntatem humanam, & ideo propriè non habet rationem terribilis. Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandũ, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpæ, in quantum est ab exteriori causa: puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur: sed, propriè loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem, quam culpam secundum propriam ratio- *q. 41. a. 2.*

nem,

nem, id est, in quantum est voluntaria: sic enim non habet, vt timeatur.

Ad primum ergo dicendum, quod separatio à Deo est quædam pœna consequens peccatum: & omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum, quod tristitia, & timor in vno conueniunt, quia vtrumque est de malo: differunt autem in duobus. In vno quidem, quia tristitia est de malo præsenti, timor de malo futuro. In alio vero, quia tristitia cum sit in concupiscibili, respicit malum absolutè: vnde potest esse de quocumque malo, siue paruo, siue magno. Timor vero cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quæ tollitur, in quantum aliquid subiacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quæ sunt futura, de quibus tristamur cum sunt præsentia: sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium: & ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus. Sed timor est de malo quod non subiacet nostræ potestati: & ideo semper malum quod timetur, est à causa extrinseca: bonum autem quod speratur potest esse & à causa intrinseca, & à causa extrinseca.

Ad quartum dicendum, quod sicut supra dictum
q.41.a.4. ad 2. & 3. est *, verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine, vel ignominia, quæ consequitur ipsum, quæ est à causa extrinseca.

238 Art. 4. *Vtrum timor ipse timeri possit.*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur: timendo custoditur, ne amittatur: sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo, ne timeat: quod videtur esse inconueniens.

¶ 2. Præterea, Timor est quædam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

¶ 3. Præt. Timor est de futuro. Sed ille qui timet, jam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

SED contra est, quod homo potest amare amorem, & dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum
art. præc. est *, illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca prouenit: non autem quod prouenit ex volun ate nostra. Timor autem partim prouenit ex causa extrinseca, & partim subiacet voluntati. Proue-

nit

nit quidem ex causa extrinseca, in quantum est passio quædam consequens phantasiam imminentis mali: & secundum hoc potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicuius excellentis mali. Subiacet autem voluntati, in quantum appetitus inferior obedit rationi: vnde homo potest timorem repellere. Et secundum hoc timor non potest timeri: vt dicit August. in lib. 83. quæst. † Sed quia rationibus quas inducit, aliquis *q.33.to.2.* posset vti ad ostendendum, quod timor nullo modo timeatur: ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis timor est vnus timor: sed secundum diuersa, quæ timentur, sunt diuersi timores. Nihil ergo prohibet quin vno timore aliquis præseruet se ab alio timore: & sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum, quod cum sit alius timor quo timetur malum imminens, & alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis: non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum, quod propter diuersitatem timorum iam dictam, timore præsenti potest homo timere futurum timorem.

Art. 5. *Vtrum repentina magis timeantur?* 239

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod insolita, *Inf. q. 48.* & repentina non sint magis terribilia. Sicut enim *a. 3. ad 3.* spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhet.* quod *c 5. ante* magis timentur non qui acutæ sunt iræ, sed mites & *med. t. 6.* astuti. Constat autem, quod illi qui acutæ iræ sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quæ sunt subita, sunt minus terribilia.

¶ 3. Præterea, Quæ sunt subita, minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur. Vnde Philosophus dicit in 3. Eth.* *c. 8. in fi.* quod aliqui videntur fortes propter ignorantiam: *tom. 5.* qui si cognouerint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt. Ergo repentina minus timentur.

SED contra est, quod Aug. dicit in 2. Conf.* Timor *c. 6. a. me.* insolita & repentina exhorrescit, rebus quæ *tom. 1.* amantur aduersari, dum præcauet securitati.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, Obiectum timoris est malum imminens, *art. 3.* quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, & ex debilitate timentis. Ad vtrumque autem horum operatur

quod

quod aliquid sit insolitum & repentinum. Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens maius appareat. Omnia enim corporalia & bona & mala, quanto magis considerantur, minora apparent. Et ideo sicut propter diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, vt patet per Tullium in 3. de Tusc. qq. * ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo, aliquid esse insolitum & repentinum facit ad debilitatem timentis, in quantum subtrahit remedia, quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum: quæ esse non possunt, quando ex improuiso malum occurrit.

lib. 3. aliquantulũ a med.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum spei est bonum, quod quis potest adipisci. Et ideo ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem; & eadem ratione diminuere timorem: quia timor est de malo, cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandũ: ideo sicut auget spem, ita diminuit timorẽ.

Ad secundum dicendum, quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam: & ideo nocumenta ab eis illata, non ita sunt repentina, quin præuideantur. Sed homines mites & astuti occultant iram: & ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest præuideri, sed ex improuiso aduenit. Et propter hoc Philosophus † dicit, quod tales magis timentur.

loco citato in arg.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo bona vel mala corporalia in principio maiora apparent. Cuius ratio est, quia vnumquodque magis apparet, contrario iuxta se posito. Vnde cum aliquis statim à paupertate ad diuitias transit, propter paupertatem præexistentem diuitias magis æstimat: & è contrario, diuites statim ad paupertatem deuenientes eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timetur: quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere, quod magnitudo alicuius mali lateat, puta cum hostes se insidiosè occultant. Et tunc verum est, quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

[240 *Art. 6. Utrum ea, contra quæ non est remedium, magis timeantur?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur, quod remaneat aliqua spes salutis (vt supra dictum est †.) Sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

art. 2.

¶ 2. Præterea, Malo mortis nullum remedium adhiberi

hiberi poteſt. Non enim ſecundum naturam poteſt eſſe reditus à morte ad vitam. Non tamen mors maximè timetur: vt dicit Philoſ.in 2.Rhet. * Non ergo ea magis timentur,quæ remedium non habent. c.5. circa prin.tc.6

¶ 3. Præterea, Philoſ.dicit in 1.Ethic.* quod non eſt magis bonum, quod eſt diuturnius, eo quod eſt vnius diei: neque quod eſt perpetuum, eo quod non eſt perpetuum. Ergo eadem ratione, neque maius malum. Sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, niſi propter diuturnitatem, vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non ſunt peiora, vel magis timenda. * c.6 parum ante med.tc.5.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 2. Rhet. * quod omnia timenda ſunt terribiliora: quæcumque ſi peccauerint, corrigi non contingit, aut quorum auxilia non ſunt,aut non facilia. c 5.circa med.tc.6.

RESPONDEO dicendum, quod obiectum timoris eſt malum. Vnde illud quod facit ad augmentum mali,facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur, non ſolum ſecundum ſpeciem ipſius mali, ſed etiam ſecundum circumſtantias: vt ex ſupra dictis apparet *.Inter cæteras autem circumſtantias diuturnitas, vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim, quæ ſunt in tempore, ſecundum durationem temporis quodammodo menſurantur. Vnde, ſi pati aliquid in tempore tanto eſt malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur vt duplatum. Et ſecundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod eſt perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quæ poſtquam aduenerint, non poſſunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur vt perpetua vel diuturna: & ideo maximè redduntur timenda. q.18.a 3.

Ad primum ergo dicendum, quod remedium mali eſt duplex. Vnum per quod impeditur futurum malum, ne adueniat: & tali remedio ſublato aufertur ſpes, & per conſequens timor: vnde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali eſt, quo malum iam præſens remouetur. Et de tali remedio nunc loquimur.

Ad ſecundum dicendum, quod licet mors ſit irremediabile malum,tamen quia non imminet de prope, non timetur,vt ſupra dictum eſt *. art.2.

Ad tertium dicendum, quod Philoſophus ibi loquitur de per ſe bono, quod eſt bonum ſecundum ſpeciem ſuam. Sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, ſed propter naturam ipſius boni.

QVAE

QVAESTIO XLIII.

De causa timoris, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causa timoris.
ET CIRCA hoc quæruntur duo.
¶ Primo, vtrum causa timoris sit amor?
¶ Secundo, vtrum causa timoris sit defectus?

241 Art 1. *Vtrum causa timoris sit amor?*

inf. art 2. co. & 2.2. q. 19. art. 9. ad 3. & Psal. 18. co. 9. * tract. 9. ante me. † lib. 2 c. 5. tom. 6.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid est causa eius. Sed timor introducit amorem charitatis, vt August. dicit super Canonicam Io. * Ergo timor est causa amoris, & non è conuerso.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in Rhet. † quod illi maximè timentur, à quibus expectamus imminere nobis aliqua mala. Sed propter hoc, quod ab aliquo expectamus malum, magis prouocamur ad odium eius, quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio, quam ab amore.

q. 42. a. 3. ¶ 3. Præterea, Supra dictum est *, quod ea quæ sunt à nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quæ sunt ex amore, maximè proueniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

SED contra est, quod August. dicit in lib. 83. q. 33. in prin. t. 4. quæst. * Nulli dubium est non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

RESPONDEO dicendum, quod obiecta passionum animæ se habent ad eas tanquam formæ ad res naturales, vel artificiales: quia passiones animæ speciem recipiunt ab obiectis, sicut res prædictæ à suis formis. Sicut igitur quicquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam: ita etiam quicquid, & quocumque modo est causa obiecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam obiecti, vel per modum causæ efficientis, vel per modum dispositionis materialis. Sicut obiectum delectationis est bonum apparens, conueniens, coniunctum: cuius causa efficiens est illud, quod facit coniunctionem, vel quod facit conuenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam huiusmodi boni. Causa autem per modum dispositionis materialis est habitus, vel quæcumque dispositio, secundum quam fit alicui conueniens, aut apparens illud bonum, quod est ei coniunctum. Sic igitur in proposito, obiectum timoris est æstimatum malum futurum propinquum, cui resisti de facili non potest.

Et ideo illud, quod potest inferre tale malum, est causa effectiua obiecti timoris, & per consequens ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur, vt aliquid sit ei tale, est causa timoris & obiecti eius per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor est causa timoris: ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod priuatiuum talis boni sit ei malum; & per consequens, quod timeat ipsum tamquam malum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, timor per se & primo respicit malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato: & sic per se timor nascitur ex amore. Secundario vero respicit ad id per quod prouenit tale malum: & sic per accidens quandoque timor inducit amorem: inquantum scilicet homo qui timet puniri à Deo, seruat mandata eius, & sic incipit sperare, & spes introducit amorem: vt supra dictum est *. *q. praeced. ar. 1.* *q. 40. a 7.*

Ad secundum dicendum, quod ille, à quo expectamus mala, primo quidem odio habetur: sed postquam ab ipso iam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem cui contrariatur malum, quod timetur à principio amabatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis. Amor autem est causa eius per modum materialis dispositionis, vt dictum est *. *In corp. art.*

Art. 2. *Vtrum causa timoris sit defectus?* 242

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiæ. Ergo defectus non est causa timoris. *Psal. 26. co. 1.*

¶ 2. Præterea, Illi qui iam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent, vt dicitur in 2. Rhet.* Ergo defectus non est causa timoris. *c 5 circa med. to. 6*

¶ 3. Præterea, Decertare ex fortitudine prouenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos, qui pro eisdem decertant: vt dicitur in 2. Rhet. † Ergo defectus non est causa timoris. *c 5. ante me. to. 6.*

SED contra, Contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed diuitiæ, & robur, & multitudo amicorum, & potestas excludunt timorem, vt dicitur in 2. Rhet.* Ergo ex defectu horum timor causatur. *c. 5. post med. to. 6*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, duplex causa timoris accipi potest. Vna quidem per modum materialis dispositionis ex parte eius, qui timet: alia per modum causæ efficientis ex parte eius, qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus *art. praec.*

defectus per se loquendo, est causa timoris: ex aliquo enim defectu virtutis contingit, quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia: & adhuc esset maior defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cuius contrarium timetur. Quantum vero ad secundum, virtus & robur, per se loquendo, est causa timoris. Ex hoc enim, quod aliquid quod apprehenditur vt nociuum, est virtuosum, contingit quod eius effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens, quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem: in quantum ex aliquo defectu contingit, quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter iniustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timet lædi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui iam decapitantur, sunt in passione præsentis mali. Et ideo iste defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum, quod decertantes timent non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiæ: ex quo contingit, quod se superaturos non confidunt.

QVAESTIO XLIV.

De effectibus timoris, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de effectibus timoris. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum timor faciat contractionem?
¶ Secundo, vtrum faciat consiliatiuos?
¶ Tertio, vtrum faciat tremorem?
¶ Quarto, vtrum impediat operationem?

243 Art. 1. *Vtrum timor faciat contractionem?*

Sup. q. 25. art. 1. or. & q. 45. art. 4. ad 1. & 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor & spiritus ad interiora reuocantur. Sed ex multitudine caloris, & spirituum in interioribus magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, vt patet in iratis: cuius contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

¶ 2. Præterea, Multiplicatis spiritibus, & calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat: vt patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur

taci

taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

¶ 3. Præterea, Verecundia est quædam species timoris, vt supra dictum est *. Sed verecundati rubescunt; vt dicit Tull. 4. de Tusc. qq. † & Philosophus in 4. Ethic. * Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

q. 41. a. 4.
† lib. 4. in fol. q. a prin. lib.
** Arist. 4. eth. c. vlt. circa prin tt. 5*

SED contra est, quod Damasc. dicit in 3. lib. † quod timor est virtus secundum systolem, id est, secundum contractionem.

† c. 23.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, In passionibus animæ est, sicut formale ipse motus appetitiuæ potentiæ: sicut autem materiale transmutatio corporalis, quorum vnum alteri proportionatur: vnde secundum similitudinem, & rationem appetitiui motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cuius ratio est: quia timor prouenit ex phantasia alicuius mali imminentis, quod difficile repelli potest (vt supra dictum est *.) Quod autem aliquid difficile possit repelli, prouenit ex debilitate virtutis (vt supra dictum est *.) Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere: & ideo ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu. Sicut etiam videmus in morientibus, quod natura retrahitur ad interiora, propter debilitatem virtutis: & videmus etiam in ciuitatibus, quod quando ciues timent, retrahunt se ab exterioribus, & recurrunt, quantum possunt, ad interiora: & secundum similitudinem huius contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris, & spirituum ad interiora.

q. 28. a. 5.
q. 41. a. 2.
q. 43. a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in lib. de Problematibus *, Licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora: non tamen est idem motus spirituum in iratis & timentibus. Nam in iratis propter calorem, & subtilitatem spirituum, quæ proueniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora. Et ideo congregantur spiritus, & calor circa cor. Ex quo sequitur quod irati redduntur prompti & audaces ad inuadendum. Sed in timentibus propter frigiditatem ingrossantem spiritus mouentur à superioribus ad inferiora: quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis. Et ideo non multiplicatur calor & spiritus circa cor: sed magis à corde refu

in sec. 27. probl. 3. & 9. 10. 6

refugiunt. Et propter hoc timentes non prompte inuadunt, sed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum, quod naturale est cuilibet dolenti, siue homini, siue animali, quod vtatur quocumque auxilio potest ad repellendum nociuum præsens, quod infert dolorem. Vnde videmus quod animalia dolentia percutiunt, vel faucibus, vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor & spiritus. Et ideo in dolore natura conseruat calorem & spiritum interius, vt hoc vtatur ad repellendum nociuum. Et ideo, vt Philos. dicit in lib. de Problematibus *, quod multiplicatis spiritibus introrsum & calore, necesse est quod emittantur per vocem. Et propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris & spirituum à corde ad inferiora, vt dictum est †. Et ideo timor contrariatur formationi vocis: quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per os. Et propter hoc timor tacentes facit: & inde est etiam quod timor trementes facit, vt dicit Philosoph. in lib. de Probl.*

* in sec. 27 probl. 9. tom. 6.

† ad arg. præced.

* in sec. 27. probl. 9. & 1. t. 5.

Ad tertium dicendum, quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturæ. Et propter hoc in huiusmodi timore, non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam, ex parte naturæ corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis, contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet: & inde est quod timentes mortem pallescunt, vt dicitur in 4. Ethic. † Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturæ, sed solum appetitui animali: & ideo fit quædam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem. Sed magis anima quasi in se contracta vacat ad motionem spirituum & caloris, vnde fit eorum diffusio ad exteriora. Et propter hoc verecundati rubescunt.

† c. 9. parũ à princ.

344

Art. 2. *Vtrum timor faciat consiliatiuos?*

2. 2. q. 47. ar. 9. ad 3 & q. 54. ar. 2. ad 4 & q. 1. 9 a 7. cor. & Ps. 12 col. 1. fin.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod timor non faciat consiliatiuos. Non enim est eiusdem consiliatiuos facere, & consilium impedire. Sed timor consilium impedit. Omnis enim passio perturbat quietem, quæ requiritur ad bonum vsum rationis. Ergo timor non facit consiliatiuos.

¶ 2. Præterea, Consilium est actus rationis de futuris cogitantis & deliberantis. Sed aliquis timor est excutiens cogitata, & mentem à suo loco remouet: vt Tullius dicit in 4. de Tuscul. quæstionibus *. Ergo timor

* lib. 4. in fi. l. 4. à prin. lib.

mor non facit consiliatiuos, sed magis impedit consilium.

¶ 3. Preterea, Sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliatiuos, quam spes.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 2. Rhet.* quod timor consiliatiuos facit. *c. 5 post med. to. 6.*

RESPONDEO dicendum, quod aliquis potest dici consiliatiuus dupliciter. Vno modo à voluntate, seu solicitudine consiliandi: & sic timor consiliatiuos facit: quia, vt Philosophus in 3. Ethic. † dicit, Consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus. Ea autem, quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quamdam magnitudinem: tum ex eo quod apprehenduntur, vt quæ difficiliter repelli possunt: tum etiam quia apprehenduntur, vt de prope existentia: sicut iam dictum est *. Vnde homines maxime in timoribus quærunt consiliari. Alio modo dicitur aliquis consiliatiuus à facultate bene consiliandi: & sic nec timor, nec aliqua passio consiliatiuos facit: quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel maius vel minus, quam sit secundum rei veritatem: sicut amanti videntur ea quæ amat, meliora; & timenti ea quæ timet, terribiliora: & sic ex defectu rectitudinis iudicij quælibet passio quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi. Et per hoc patet responsio Ad Primum. *c. 3. parū ante medium tom. 5.* *q. 42. a. 2.*

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo, secundum ipsam affectus impeditur. Et ideo quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari: sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinuenire non potest. Si autem sit paruus timor, qui solicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet: potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi, ratione solicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum, quod etiam spes facit consiliatiuos: quia, vt in 2. Rhet. * Philosophus dicit, Nullus consiliatur de his, de quibus desperat, sicut nec de impossibilibus: vt dicitur in 3. Ethic. † Timor tamen facit magis consiliatiuos, quam spes: quia spes est de bono, provt possumus ipsum consequi: timor autem de malo, provt vix repelli potest: & ita magis respicit rationem difficilis timor, quam spes. In difficilibus autem, maxime in quibus nobis non *cap. 5. à med.* *† c. 3. to. 5*

In corp. artic. confidimus, consiliamur: sicut dictum est *.

Art. 3. Utrum timor faciat tremorem?

245 AD tertium sic proceditur. Videtur, quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit. Videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem: cuius signum est, quod timentes sitiunt: & præcipue in maximis timoribus, sicut patet in illis, qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

Sup. ar. 1. ad 2. fin. & Ps. 17 co. 7.

¶ 2. Præterea, Emissio superfluitatum ex calore accidit. Vnde vt plurimum medicinæ laxatiuæ sunt calidæ. Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem: & sic non causat tremorem.

¶ 3. Præterea, In timore calor ab exterioribus ad
Interiora reuocatur. Si igitur propter huiusmodi re-
uocationem caloris in exterioribus homo tremit, vi-
detur similiter quod in omnibus exterioribus mem-
bris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non
videtur. Non ergo tremor corporis est effectus ti-
moris.

SED contra est, quod Tullius dicit in 4. de Tuscu-
lanis quæstionibus *, quod timorem sequitur tremor
pallor, & dentium strepitus.

In fol. 4. à prin. li.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra
dictum est *, In timore fit quædam contractio ab ex-
terioribus ad interiora. Et ideo exteriora frigida re-
manent: & propter hoc in eis accidit tremor, qui cau-
satur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad
huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus
caloris, qui est instrumentum, quo anima mouet, vt
dicitur in 2. de anima *.

ar. 1. huius q.

to. 50. t. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod calore ab ex-
terioribus ad interiora reuocato, multiplicatur ca-
lor interius, & maxime versus inferiora, id est, circa
nutritiuam. Et ideo consumpto humido consequitur
sitis. Et etiam interdum solutio ventris, & vrinæ
emissio, & quandoque etiam seminis, vel huiusmodi
emissio superfluitatum, accidit propter contractio-
nem ventris & testiculorum: vt Philosophus dicit in
lib. de Problematibus *. Vnde patet solutio ad Se-
cundum.

In sect. 27 probl. 11 tom. 6.

Ad tertium dicendum, quod quia in timore calor
deserit cor à superioribus ad inferiora tendens: ideo
timentibus maxime tremit cor & membra, quæ ha-
bent aliquam connexionem ad pectus, vbi est cor. Vn-
de timentes maxime tremunt in voce propter vi[...]
tatem

tatem vocalis arteriæ ad cor: tremit etiam labium inferius, & tota inferior mandibula propter continuationem ad cor. Vnde & strepitus dentium sequitur: & eadem ratione brachia & manus tremunt. Vel etiam quia huiusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod & genua tremunt timentibus: & secundum illud Isa. 35. Confortate manus dissolutas, & genua trementia roborate.

Art. 4. *Vtrum timor impediat operationem?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, vt dictum est *. Ergo timor impedit operationem. 246

art. 2. huius q.

¶ 2. Præterea, Illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt: sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit. Non autem caderet, si incederet super eamdem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

¶ 3. Præterea, Pigritia, siue segnities est quædam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo & timor.

SED contra est, quod Apostolus dicit ad Philip. 2. Cum metu & tremore vestram salutem operamini. Quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

RESPONDEO dicendum, quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima, sicut à primo mouente: sed à membris corporeis, sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri, & propter defectum instrumenti, & propter defectum principalis mouentis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animæ si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum in quantum causat quamdam sollicitudinem, & facit hominem attentius consiliari & operari. Si vero timor tantum increscat, quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ. Sed de tali timore Apostolus non loquitur. Et per hæc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum, quod omnis timens refugit id quod timet: & ideo cum pigritia sit timor de ipsa operatione, in quantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, in tantum adiuuat operationem, in quantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quæ homo effugit id quod timet.

QVAESTIO XLV.

De audacia, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de audacia. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum audacia sit contraria timori?

¶ Secundo, quomodo audacia se habet ad spem.

¶ Tertio, de causa audaciæ.

¶ Quarto, de effectu ipsius.

Art. I. *Vtrum audacia sit contraria timori?*

247 AD primum sic proceditur. Videtur, quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Aug. in lib. 83. qq.* quod audacia vitium est. Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

¶ 2. Præterea, Vni vnum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

¶ 3. Præterea, Vnaquæque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem est securitas. Dicit enim August. 2. Confess.* quod timor securitati præcauet. Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 2. Rhetor. † quod audacia est timori contraria.

RESPONDEO dicendum, quod de ratione contrariorum est, quod maxime à se distent vt dicitur in 10. Metaph.* Illud autem, quod maxime distat à timore, est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum, propter eius victoriam super ipsum timentem: sed audacia aggreditur periculum imminens, propter victoriam sui supra ipsum periculum. Vnde manifeste timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum, quod ira & audacia, & omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt. Vno modo secundum quod important absolute motus appetitus sensitiui in aliquod obiectum bonum vel malum: & sic sunt nomina passionum. Alio modo, secundum quod simul cum huiusmodi motu important recessum ab ordine rationis: & sic sunt nomina

Sup. q. 23. art. 1. co. fi. & infra præsenti q. art. 3. co. & 2. 2. q. 123. a. 3. ad 3. & in q. 129. a. 6. ad 2.

** q. 31. à med. illius: & q. 34. to. 4*

** l. 2. c. 6. à med. illius, to. 1.*

† c. 5. à med. to. 6

** te. 13. tom. 3.*

na vitiorum. Et hoc modo loquitur August. de audacia: sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum, quod vni secundum idem non sunt plura contraria: sed secundum diuersa nihil prohibet vni plura contrariari. Et sic dictum est supra *, quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem. Vnam secundum oppositionem boni, & mali: & sic timor contrariatur spei. Aliam secundum oppositionem accessus & recessus: & sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

q.23.a.2. & q.40. art.4.

Ad tertium dicendum, quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem. Ille enim dicitur esse securus, qui non timet: vnde securitas opponitur timori sicut priuatio: audacia autem sicut contrarium. Et sicut contrarium includit in se priuationem, ita audacia securitatem.

Art. 2. *Vtrum audacia consequatur spem?* 248

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum & terribilium: vt dicitur in * 3. Ethic. Spes autem respicit bonum (vt supra dictum est †.) Ergo habent diuersa obiecta, & non sunt vnius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

¶ 2. Præterea, Sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem; quinimo desperatio excludit timorem, vt Philosophus dicit 2. Rhet.* Ergo audacia non consequitur spem.

¶ 3. Præterea, Audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur ad spem.

SED contra est, quod Philosophus dicit in † 3. Ethicor. quod illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces. Videtur ergo audacia consequi spem.

sup.q.25. ar.3.cor. & inf. præsenti q. art.3. cor. & 2. 2. q.125. a.2. ad 3. & q.129. a.7.cor. & ver. q.25.a.5. ad 2. & 3. Eth.q. col.3.

** c.6. & 7. to.5.*

† q.40. art.1.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam pluries dictum est *, Omnes huiusmodi passiones animæ ad appetitiuam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitiuæ potentiæ reducitur ad prosecutionem vel fugam. Prosecutio autem vel fuga, est alicuius, & per se & per accidens. Per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali. Per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adiunctum: & fuga boni propter aliquod malum adiunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se: & ideo prosecutio mali sequitur prosecutio

** c.5. post m d. t.6.*

† c.8. post med. to.5.

** q.22.*

secutionem boni, sicut & fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passiones: nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem: prosecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga vero boni pertinet ad desperationem. Vnde sequitur quod audacia consequitur ad spem. Ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio. Ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem, quæ est circa bonum sperandum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio sequeretur, si bonum & malum essent obiecta non habentia ordinem adinuicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum, (est enim posterius bono sicut priuatio habitu) ideo audacia quæ insequitur malum, est post spem, quæ insequitur bonum.

Ad secundum dicendum, quod etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono: sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio. Et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus: ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum, quod audacia licet sit circa malum, cui coniunctum est bonum victoriæ secundum æstimationem audacis: tamen respicit malum. Bonum vero adiunctum respicit spes: & similiter desperatio respicit bonum directè quod refugit: malum vero adiunctum respicit timor. Vnde propriè loquendo audacia non est pars spei, sed eius effectus: sicut nec desperatio est pars timoris, sed eius effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

249 Art. 3. *Vtrum defectus aliquis sit causa audaciæ?*

up.q.25. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod defectus
rt.3.cor. aliquis sit causa audaciæ. Dicit enim Philosophus
an sect.27 in lib. de problematibus *, quod amatores vini sunt
i probl.4. fortes & audaces. Sed ex vino sequitur defectus
tom.6. ebrietatis. Ergo audacia causatur ex ebrietatis defectu.

c.5. ali- ¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 2. Rhet. †
quantu- quod inexperti periculorum sunt audaces. Sed inex-
lu à med. perientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defe-
tom.6. ctu causatur.

¶ 3. Præterea, Iniusta passi audaciores esse solent: sicut

ſicut etiam beſtiæ cum percutiuntur: vt dicitur in 3. Ethic. * Sed iniuſtum pati,ad defectum pertinet.Ergo audacia ex aliquo defectu cauſatur. *c.8. circa med. to.5.*

SED contra eſt, quod Philoſ. dicit in 2. Rhet. † quod cauſa audaciæ eſt, cum in phantaſia ſpes fuerit ſalutarium,vt propè exiſtentium.Timendorum autem aut non entium,aut longe entium. Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad ſalutarium remotionem,vel ad terribilium propinquitatem.Ergo nihil quod ad defectum pertinet,eſt cauſa audaciæ. *† cap.5.à med. to.6.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, audacia conſequitur ſpem, & contrariatur timori. Vnde quæcumque nata ſunt cauſare ſpem, vel excludere timorem,ſunt cauſa audaciæ. Quia vero timor & ſpes, & etiam audacia cum ſint paſsiones quædam,conſiſtunt in motu appetitus, & in quadam tranſmutatione corporali: dupliciter poteſt accipi cauſa audaciæ, ſiue quantum ad prouocationem ſpei, ſiue quantum ad excluſionem timoris: vno modo quidem ex parte appetitiui motus,alio vero modo ex parte tranſmutationis corporalis. Ex parte quidem appetitiui motus,qui ſequitur apprehenſionem: prouocatur ſpes cauſans audaciam per ea, quæ faciunt nos æſtimare quod poſsibile ſit adipiſci victoriam. Vel ſecundum propriam potentiam: ſicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, & alia huiuſmodi. Siue per potentiam aliorum, ſicut multitudo amicorum, vel quorumcumque auxiliantium: & præcipuè ſi homo confidat de auxilio diuino. Vnde illi qui ſe bene habent ad diuina,audaciores ſunt, vt etiam Philoſoph. dicit in 2.Rhet. * Timor autem excluditur, ſecundum iſtum modum per remotionem terribilium appropinquantium: puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia nō videt aliquod periculum imminere.Illis enim videntur maximè pericula imminere,qui aliis nocuerunt.Ex parte vero tranſmutationis corporalis cauſatur audacia per prouocationem ſpei, & excluſionem timoris,vel ex his,quæ faciunt caliditatem circa cor. Vnde Philoſoph.* dicit in lib.de partibus animalium, quod illi qui habent paruum cor ſecundum quantitatem, ſunt magis audaces: & animalia habentia magnum cor ſecundum quantitatem, ſunt timida: quia calor naturalis non tantum poteſt calefacere magnum cor, ſicut paruum: ſicut ignis non tantum poteſt calefacere magnum domum ſicut paruam. Et in lib. * de Problematibus dicit, quod habentes magnum pulmonem ſanguineum, ſunt audaciores propter calidi- *art. præced.* *c.5. non procul à fin. to.6.* *lib.3.c.4. tom.4.* *in ſec.27. Probl.4. tom.6.*

tatem cordis exinde consequentem. Et ibidem dicit, quod vini amatores sunt magis audaces propter cali-
q.40.a.6. ditatem vini. Vnde & supra dictum est *, quod ebrietas facit ad bonitatem spei. Caliditas enim cordis repellit timorem, & causat spem, propter cordis extensionem & amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ebrietas causat audaciam, non in quantum est defectus, sed in quantum facit cordis dilatationem, & in quantum etiam facit æstimationem cuiusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens: in quantum scilicet propter inexperientiam, neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum: & ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosoph. dicit
c.5. in fi. in 2. Rhet. * Iniustum passi redduntur audaciores:
tom. 6. quia æstimant, quod Deus iniustum passis auxilium ferat. Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens: in quantum scilicet habet adiunctam aliquam excellentiam vel veram, vel æstimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte sui.

250 Art. 4. *Vtrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis?*

3. eth. le. 14. co. 3. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod audaces non sint promptiores in principio, quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui
* q. 44. ar. 3. & 45. ar. 1. contrariatur audaciæ: vt ex dictis patet *. Sed audaces quandoque in principio tremunt, vt Philosophus dicit in libro de problematibus †. Ergo non sunt
† in sect. 27. prob. 3. tom. 6. promptiores in principio, quam in ipsis periculis existentes.

¶ 2. Præterea, Per augmentum obiecti augetur passio: sicut si bonum est amabile, & magis bonum est magis amabile. Sed arduum est obiectum audaciæ: augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum & difficile periculum quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

¶ 3. Præterea, Ex vulneribus inflictis prouocatur ira. Sed ira causat audaciam. Dicit enim Philosoph.
c. 5. in f. in 2. Rhet. * quod ira est ausiuum. Ergo quando iam
& lib. 3. sunt in ipsis periculis, & percutiuntur, videtur quod
eth. c. 8. magis audaces reddantur.
l. 6. & 5. SED contra est, quod dicitur in 3. Ethic. * quod
* c. 7. post andaces præuolantes sunt, & volentes ante pericula:
med. to. 5. in ipsis autem discedunt.

RESPONDEO dicendum, quod audacia, cum

sit

ſit quidam motus appetitus ſenſitiui, ſequitur apprehenſionem ſenſitiuæ virtutis. Virtus autem ſenſitiua non eſt collatiua, nec inquiſitiua ſingulorum, quæ circumſtant rem, ſed ſubitum habet judicium. Contingit autem quandoque, quod ſecundum ſubitam apprehenſionem non poſſunt cognoſci omnia, quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt: vnde ſurgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Vnde quando jam experiuntur ipſum periculum, ſentiunt maiorem difficultatem, quam æſtimauerunt: & ideo deficiunt. Sed ratio eſt diſcurſiua omnium quæ afferunt difficultatem negotio: & ideo fortes qui ex judicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remiſsi: quia non paſsi, ſed cum deliberatione debita aggrediuntur. Quando autem ſunt in ipſis periculis, non experiuntur aliquid improuiſum, ſed quandoque minora illis quæ præcogitauerunt, & ideo magis perſiſtunt. Vel etiam, quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur: cuius boni voluntas in eis perſeuerat, quantacumque ſint pericula. Audaces autem propter ſolam æſtimationem facientem ſpem, & excludentem timorem, ſicut dictum eſt *. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter reuocationem caloris ab exterioribus ad interiora, ſicut etiam in timentibus. Sed in audacibus reuocatur calor ad cor: in timentibus autem ad inferiora.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectum amoris eſt ſimpliciter bonum: vnde augmentatum ſimpliciter augmentat amorem. Sed obiectum audaciæ eſt compoſitum ex bono & malo; & motus audaciæ in malum præſupponit motum ſpei in bonum: & ideo ſi tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat ſpem, non ſequetur motus audaciæ, ſed diminuetur: ſi tamen ſit motus audaciæ, quanto maius eſt periculum, tanto maior audacia reputatur.

Ad tertium dicendum, quod ex læſione non cauſatur ira, niſi ſuppoſita aliqua ſpe: vt infra * dicetur. *q. ſeq. art. 1.* Et ideo ſi fuerit tantum periculum, quod excedat ſpem victoriæ, non ſequetur ira: ſed verum eſt quod ſi ira ſequatur, audacia augebitur.

QVAESTIO XLVI.

De ira ſecundum ſe, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ira. Et primo, de ira ſecundum ſe. Secundo, de cauſa factiua iræ & remedio eius. Tertio, de effectu eius.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum ira sit passio specialis?
¶ Secundo, vtrum obiectum iræ sit bonum, an malum?
¶ Tertio, vtrum ira sit in concupiscibili?
¶ Quarto, vtrum ira sit cum ratione?
¶ Quinto, vtrum ira sit naturalior quam concupiscentia?
¶ Sexto, vtrum ira sit grauior quam odium?
¶ Septimo, vtrum ira solum sit ad illos, ad quos est iustitia?
¶ Octauo, de speciebus iræ.

251 Art. I. *Vtrum ira sit specialis passio?*

2. 2. quæst. 158. ar. 8 co. & 3. c. 5. q. . ar. 5. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis: Sed huius potentiæ non est, vna tantum passio, sed multæ. Ergo ira non est passio specialis.

q. 23. a. 3.

¶ 2. Præterea, Cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, vt patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, vt supra dictum est*. Ergo ira non est passio specialis.

c. 2. & 3. tom. 6

¶ 3. Præterea, Vna specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones. Est enim cum tristitia, & cum spe, & cum delectatione: vt patet per Philos. in 2. Rhet.* Ergo ira non est passio specialis.

† lib. 2. c. 6. lib. 4. in fol. 4 à prin. lib. & fo. 5.

SED contra est, quod Damas.† ponit iram specialem passionem. Et similiter Tullius 4. de Tusc. quæstionibus *.

c. 4. circa prin. illius.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur generale dupliciter. Vno modo per prædicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia. Alio modo, per causam, sicut sol est causa generalis omnium, quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium in 4. cap. de diuinis nomin.* Sicut enim genus continet multas differentias potestate, secundum similitudinem materiæ: ita causa agens continet multos effectus, secundum virtutem actiuam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diuersarum causarum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, in quantum continet multas causas quodammodo in actu. Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condiuisa aliis passionibus: vt supra dictum est*. Similiter autem nec secundo modo: non est enim causa aliarum passionum, vt supra dictum est †. Sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, vt

q. 23. a. 1. & 4. † q. 25. art. 1.

vt patet per August. in 14. lib. de ciuit. Dei *. Amor enim est prima radix omnium passionum, vt supra dictum est *. Sed tertio modo, potest ira dici passio generalis, in quantum ex concursu multarum passionum causatur. Non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, & nisi adsit desiderium & spes vlciscendi: quia vt Philosoph. dicit in 2. Rhet. * Iratus habet spem puniendi: appetit enim vindictam, vt sibi possibilem. Vnde, si fuerit multum excellens persona, quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, vt Auic. dicit in lib. de anima. *c. 7. & 8. tom. 5.* *q. 25. art. 2.* *c. 2. circa prin. to. 6*

Ad primum ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira: non quia omnis motus huius potentiæ sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus huius potentiæ: & inter alios eius motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso, quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet à spe quæ est boni, & à tristitia quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem: & ideo non habet contrarium extra se. Sicut etiam in mediis coloribus, non inuenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species: sed magis secundum continentiam causæ & effectus.

Art. 2. *Vtrum obiectum iræ sit bonum vel malum?* *252 inf ar. 3. & 6. cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod obiectum iræ sit malum. Dicit enim Greg. Niss. * quod ira est quasi armigera concupiscentiæ, in quantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam obiectum. ** l. 4. c. 13. à me.*

¶ 2. Præterea, Ira, & odium conueniunt in effectu: vtriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquam obiectum: vt supra dictum est *. Ergo etiam & ira. *q. 29. a. 1*

¶ 3. Præterea, Ira causatur ex tristitia. Vnde Philosoph. dicit in 7. Ethic. * quod ira operatur cum tristitia. Sed tristitiæ obiectum est malum. Ergo & iræ. *c. 6. post med. to. 5*

Sed contra est, quod Aug. dicit in 2. Conf. † quod ira appetit vindictam. Sed appetitus vindictæ est appetitus boni: cum vindicta ad iustitiam pertineat. Ergo obiectum iræ est bonum. *† cap. 6. a med. & 14. de ciuit. c. 15. tom. 5.*

¶ 4. Præterea, Ira semper est cum spe. Vnde & delectationem causat, vt dicit Pholos. in 2. Rhet. * Sed spei & delectationis obiectum est bonum. Ergo & iræ. ** c. 2. non re̅ note a prin. to. 6*

RESPONDEO dicendum, quod motus appetitiuæ virtutis sequitur actum virtutis apprehēsiuæ. Vis autem apprehensiua dupliciter aliquid apprehendit. Vno modo per modum incomplexi, sicut cum intelligimus, quid est homo. Alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Vnde vtroque modo vis appetitiua potest tendere in bonum & malum: per modum quidem simplicis & incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur, vel inhæret bono, vel refugit malum. Et tales motus sunt desiderium & spes, delectatio & tristitia, & alia huiusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc, quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc: sicut manifestè patet in amore & odio. Amamus enim aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod bonum: odimus autem aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira. Quicumque enim irascitur, quærit vindicari de aliquo: & sic motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictā, quam appetit & sperat, sicut quoddam bonum, vnde & de ipsa delectatur: tendit etiam in illum, de quo quærit vindictam, sicut in contrarium & nociuum: quod pertinet ad rationem mali. Est autem duplex differentia attendenda circa hoc iræ ad odium, & ad amorem. Quarum prima est, quod ira semper respicit duo obiecta, amor vero & odium quandoque respiciunt vnum obiectum tantum: sicut cum dicitur aliquis amare vinum, vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia vtrumque obiectorum, quod respicit amor, est bonum: vult enim amans bonum alicui tanquam sibi conuenienti, vtrumque vero eorum quæ respicit odium, habet rationem mali: vult enim odiens malum alicui, tanquam cuidam inconuenienti. Sed ira respicit vnum obiectum secundùm rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit: & aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nociuum, de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

253 2.2.q. 153.a.3. ad. 3. & d. 6.q.1. & 22.c. & sensu. cc.3. fin. *lib.4.in fol. 4. & 5. à prin. lib.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Art. 3. *Vtrum ira sit in concupiscibili?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius in 4. de Tusculan. quæst.* quod ira est libido quædam. Sed libido est in concupiscibili. Ergo & ira.

¶ 2. Præterea, August. dicit in regula, quod ira crescit in odium. Et Tullius dicit in eodem libro, quod

quod odium est ira inueterata. Sed odium est in concupiscibili sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

¶ 3. Præterea, Damasc. & Greg. Niss.* dicunt, quod ira componitur ex tristitia & desiderio. Sed vtrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili. *lib. 2. cap. 16. li. 4. c. 14.*

SED contra, Vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non dominaretur ab ea vis irascibilis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, passiones irascibilis in hoc differunt à passionibus concupiscibilis, quod obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum & malum absolute: obiecta autem passionum irascibilis sunt bonum & malum cum quadam eleuatione & arduitate. Dictum est autem*, quod ira respicit duo obiecta, scilicet vindictam, quam appetit: & eum, de quo vindictam quærit: & circa vtrumque quamdam arduitatem ira requirit. Non enim insurgit motus iræ nisi aliqua magnitudine circa vtrumque existente. Quæcumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna æstimamus: vt dicit Philosoph. in 2. Rhet.* Vnde manifestum est, quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili. *q. 23. a. 1. art. præc. c. 2. non remote à prin. t. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod Tullius libidinem nominat appetitum cuiuscumque boni futuri, non habita discretione ardui, vel non ardui. Et secundum hoc ponit iram sub libidine, in quantum est appetitus vindictæ. Sic autem libido communis est ad irascibilem & concupiscibilem.

Ad secundum dicendum, quod ira dicitur crescere in odium; non quod eadem numero passio, quæ prius fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inueterationem, sed per quamdam causalitatem. Ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur componi ex tristitia & desiderio: non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra*, quod passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis. *q. 25. a. 1.*

Art. 4. *Vtrum ira sit cum ratione?* 254

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit cum ratione. Ira enim cum sit passio quædam, est in appetitu sensitiuo. Sed appetitus sensitiuus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitiuæ partis. Ergo ira non est cum ratione.

¶ 2. Præterea, Animalia bruta carent ratione, &, tamen in eis inuenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Ebrietas ligat rationem: adiuuat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 7. Eth. * quod ira consequitur rationem aliqualiter.

c.6. non multum à prin. to. 5

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, ira est appetitus vindictæ: hæc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum: vnde in 7. Ethic. dicit Philosoph.* quod syllogizans conferendo, quoniam oportet totaliter oppugnare, irascitur confestim. Conferre autem & syllogizare est rationis. Et ideo ira est quodammodo cum ratione.

† art. 2. huius qu.

*c.6. paulo à prin. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod motus appetitiuæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Vno modo, cum ratione præcipiente: & sic voluntas est cum ratione. Vnde & dicitur appetitus rationalis. Alio modo, cum ratione denunciante: & sic ira est cum ratione. Dicit enim Philos. in lib. de Problematibus *, quod ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione, sed vt manifestante iniuriam. Appetitus enim sensitiuus immediatè rationi non obedit, sed mediante voluntate.

in sec. 28. probl. 3. tom. 6.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex diuina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores & exteriores similes motibus rationis: sicut supra dictum est *.

q. 40. a. 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in 7. Eth. † ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod iniuriatum est ei: sed non perfectè audit, quia non obseruat regulam rationis in rependendo vindictam, ad iram. Ergo requiritur aliquis actus rationis, & additur impedimentum rationis. Vnde Philosophus dicit in lib. de Problematibus *, quod illi qui sunt multum ebrij, tanquam nihil habentes de judicio rationis, non irascuntur: sed quando sunt parum ebrij, irascuntur tanquam habentes judicium rationis, sed impeditum.

† li. 7. eth. c. 6. circa prin. to. 5

in sect. 3. probl. 3. tom. 6.

255 Art. 5. *Vtrum ira sit naturalior quam concupiscentia?*

2. 2. q. 156. ar. 4 co.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur, quod sit animal mansuetum natura. Sed mansuetudo opponitur iræ, vt dicit Philosophus in 2. Rhetor. * Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

c. 3. to. 6.

¶ 2. Præterea, Ratio contra naturam diuiditur. Ea enim quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed ira est cum ratione, concupi-

cupiscentia autem sine ratione [illegible] dicitur in 7.Ethic.
* Ergo concupiscentia est naturalior quam ira. *c. 6. ante med.t.2.5.*

¶ 3. Præterea, Ira est appetitus vindictæ: concupiscentia autem maximè est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum & venereorum. Hæc autem sunt magis naturalia homini, quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

SED contra est, quod Philosoph. dicit in 7. Eth. * quod ira est naturalior, quam concupiscentia. *c.6.ante med.to.5.*

RESPONDEO dicendum, quod naturale dicitur illud quod causatur à natura, vt patet in 2.Phys.† *text.4.* Vnde vtrum Aliqua passio sit magis, vel minus naturalis, considerari non potest, nisi ex causa sua. Causa autem passionis (vt supra dictum est *) dupliciter *q.36.a.2.* accipi potest. Vno modo, ex parte obiecti. Alio modo, ex parte subiecti. Si ergo consideretur causa iræ & concupiscentiæ ex parte obiecti, sic concupiscentia & maximè ciborum & venereorum, naturalior est quam ira, in quantum ista sunt magis naturalia quam vindicta. Si autem consideretur causa iræ ex parte subiecti, sic quodammodo ira est naturalior, & quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicuius hominis considerari, vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam indiuidui. Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura huius hominis, in quantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quam ira: quia ex ipsa natura communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea, quæ sunt conseruatiua vitæ, vel secundum speciem vel secundum indiuiduum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet, in quantum est rationalis: sic ira est magis naturalis homini, quam concupiscentia, in quantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Vnde Philosophus dicit in 4.Ethic. * quod humanius est punire, quod pertinet ad iram; quam mansuetum esse. Vnumquodque enim *c.5. à me. tom.5.* naturaliter insurgit contra contraria & nociua. Si vero consideretur natura huius indiuidui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia: quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem. Cholera autem inter alios humores citius mouetur: assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu, vt ille qui est dispositus, secundùm naturalem comple-

xionem ad iram, quod irascatur, quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in 7. Ethic. * quod ira magis traducitur à parentibus in filios, quam concupiscentia.

c.6. ante med. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod in homine considerari potest, & naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata; & ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis naturaliter homo, secundum suam speciem, est non habens superexcellentiam neque iræ, neque alicuius alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis. Alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicuius complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicuius passionis: vt leo ad audaciam, canis ad iram, & lepus ad timorem, & sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturale homini, & irasci & mansuetum esse. Secundum quod ratio quodammodo causat iram, in quantum nuntiat causam iræ: & quodammodo sedat iram, in quantum iratus non totaliter audit imperium rationis, vt supra dictum est *.

art. 4. ad 3.

Ad secundum dicendum, quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Vnde ex hoc ipso, quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ira, & de concupiscentia, ex parte obiecti.

256 2.2. q. 159. a. 4. Et mal. q. 12. a. 4.

Art. 6. Vtrum ira sit grauior quam odium?

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod ira sit grauior quam odium. Dicitur enim Prouerb. 27. quod ira non habet misericordiam, nec erumpens furor, Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est grauior quam odium.

¶ 2. Præterea, Maius est pati malum, & de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum. Irato autem non sufficit, sed quærit quod cognoscat illud, & de illo doleat: vt dicit Philosophus in 2. Rhetor. * Ergo ira est grauior quam odium.

c. 4. non remote à fin. to. 6.

¶ 3. Præterea, Quanto ad constitutionem alicuius plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius: sicut habitus permanentior est, qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum (vt supra dictum est *:) non autem odium. Ergo ira est stabilior & grauior quam odium.

art. 1. huius quæst.

SED

SED contra est, quod August.* in regula, odium comparat trabi, iram vero festucæ. *in tertia reg. post med. to. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod species passionis, & ratio ipsius ex obiecto pensatur. Est autem obiectum iræ & odij idem subiecto. Nam sicut odiens appetit malum ei, quem odit: ita iratus ei contra quem irascitur: sed non eadem ratione. Sed odiens appetit malum inimici, in quantum est malum: iratus autem appetit malum eius, contra quem irascitur: non in quantum est malum, sed in quantum habet quamdam rationem boni: scilicet prout æstimat illud esse iustum, in quantum est vindicatiuum. Vnde etiam supra dictum est*, quod odium est per applicationem mali ad malum: ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem, quod appetere malum sub ratione iusti, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicuius simpliciter. Velle enim malum alicuius, sub ratione iusti, potest esse etiam secundum virtutem iustitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit, quod non obedit rationis præcepto in vlciscendo. Vnde manifestum est, quod odium est multo deterius, & grauius quam ira. *art. 2. huius quæst.*

Ad primum ergo dicendum, quod in ira & odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, & intensio desiderij. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam, quam odium: quia enim odium appetit malum alterius secundũ se, nulla mensura mali satiatur. Ea enim quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, vt Phil. dicit 1. Pol.* sicut auarus diuitias. Vnde dicitur Eccl. 12. Inimicus si inuenerit tempus, nõ satiabitur sanguine. Sed ira non appetit malum, nisi sub ratione iusti vindicatiui. Vnde quando malum illatum excedit mensuram iustitiæ secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Vnde Phil. dicit in 2. Rhet.* quod iratus, si fiant multa, miserebitur: odiens autem pro nullo. Quantum vero ad intensionem desiderij ira magis excludit misericordiam, quam odium: quia motus iræ est impetuosior propter choleræ inflammationem. Vnde statim subditur, Impetum cõcitati spiritus ferre quis poterit? *c. 6. à medium, tomo 5.* *c. 4. circa fin. to. 6.*

Ad secundum ergo dicendum, quod sicut dictum est*, iratus appetit malum alicuius, in quantum habet rationem iusti vindicatiui. Vindicta autem fit per illationem pœnæ. Est autem de ratione pœnæ, quod sit contraria voluntati, & quod sit afflictiua, & quod pro aliqua culpa inferatur. Et ideo iratus hoc appetit, vt ille cui nocumentum infert, percipiat & doleat, *in corp. art.*

& quod

& quod cognoscat propter iniuriam illatam sibi hoc prouenire. Sed odiens de hoc nihil curat: quia appetit malum alterius, in quantum huiusmodi. Non est autem verum, quod id, de quo quis tristatur, sit peius. Iniustitia enim, & imprudentia cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt: vt dicit Philosophus in 2. Rhet.*

c.4. declinando ad finem.

Ad tertium dicendum, quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius quando causæ accipiuntur vnius rationis. Sed vna causa potest præualere multis aliis. Odium autem prouenit ex permanentiori causa quam ira. Nam ira prouenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam: sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium, & nociuum id quod odit. Et ideo sicut passio citius transit, quam dispositio vel habitus: ita ira citius transit, quam odium: quamuis etiam odium sit passio ex tali dispositione proueniens. Et propter hoc Philos. dicit in 2. Rhetor.* quod odium est magis insanabile, quam ira.

** c.4. non remote à fine elicitur, to.6.*

257 Art 7. *Vtrum ira sit ad illos solum, ad quos est iustitia?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod ira non solum sit ad illos, ad quos est iustitia. Non enim est iustitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus: puta cum scriptor ex ira proiicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos, ad quos est iustitia.

¶ 2. Præterea, Non est iustitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sui ipsius sunt: vt dicitur in 5. Ethic.* Sed homo quandoque sibiipsi irascitur, sicut pœnitens propter peccatum. Vnde dicitur in Psal. 4. Irascimini, & nolite peccare. Ergo ira non solum est ad quos est iustitia.

c.6. circa finem, & cap. vlt. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Iustitia & iniustitia potest esse alicuius ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum ciuitas aliquem læsit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium: vt dicit Philosophus in 2. Rhet.* Ergo ira non propriè est ad quos est iustitia & iniustitia.

** c.4. non multum remote à fin. to.6.*

SED contrarium accipi potest à Philosopho in 2. Rhetor. †

† c.2.3. & 4.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, ira appetit malum, in quantum habet rationem iusti vindicatiui: & ideo ad eosdem est ira, ad quos est iustitia & iniustitia. Nam inferre vindictam, ad iustitiam pertinet: lædere autem aliquem, pertinet ad

**art. præced.*

ad iniustitiam. Vnde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, quam etiam ex parte vindictæ eius, quam appetit iratus; manifestum est, quod ad eosdem pertinet ira ad quos iustitia & iniustitia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, ira quamuis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quæ ratione carent: in quantum naturali instinctu per imaginationem mouentur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit & ratio & imaginatio, dupliciter in homine potest motus iræ insurgere. Vno modo, ex sola imaginatione nuntiante læsionem: & sic insurgit aliquis motus iræ etiam ad res irrationales, & inanimatas secundum similitudinem illius motus, qui est in animalibus contra quodlibet nociuum. Alio modo, ex ratione nuntiante læsionem: & sic, vt Philosophus dicit in 2. Rhet.* nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos: tum quia non dolent, quod maximè quærunt irati in eis, quibus irascuntur; tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit iniuriam facere.

art. 4. ad 2.

c. 3. non procul à fin. t. 6.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in quinto Ethicor.* Quædam metaphorica iustitia, & iniustitia est hominis ad seipsum, in quantum scilicet ratio regit irascibilem & concupiscibilem. Et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, & per consequens sibiipsi irasci. Propriè autem, & per se non contingit aliquem sibiipsi irasci.

circa fin. lib. to. 5.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in secundo Rhetor.* assignat vnam differentiam inter odium & iram, quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus: sed ira non est, nisi ad aliquod singulare. Cuius ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicuius rei apprehenditur, vt dissonans nostræ dispositioni. Et hoc potest esse vel in vniuersali, vel in particulari: sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum. Actus autem omnes sunt singularium: & ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota ciuitas nos læserit, tota ciuitas computatur sicut vnum singulare.

c. 4. non multum remote à fi. te. 6.

Art. 8. *Vtrum conuenienter aßignentur species iræ?* 258

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod Damasc.* inconuenienter assignet tres species iræ, scilicet fel, maniam, & furorem. Nullius enim generis species diuersificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diuersificantur secundum aliquod accidens. Principium enim motus iræ, fel vocatur: ira autem

2. 2. q. 158. ar. 5.
** li. 2. ort. fid. c. 16.*

tem

tem permanens dicitur mania: furor autem est ira obseruans tempus in vindictam. Ergo non sunt diuersæ species iræ.

lib.4.in fol.5. à prin.lib. ¶ 2. Præterea, Tullius in 4.de Tusculanis * quæstionibus, dicit, quod excandescentia Græce dicitur thymos, & est ira modo nascens, & modo desistens; *† lib.2. c.16.* thymos autem secundum Damasc. † est idem quod furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

c.5 circa princ. ¶ 3. Præterea, Greg. 21. Moral. * ponit tres gradus iræ, scilicet iram sine voce, & iram cum voce, & iram cum verbo expresso: secundum illa tria, quæ Dominus ponit Matth.5. Qui irascitur fratri suo. Vbi tangitur ira sine voce. Et postea subdit, Qui dixerit fratri suo, racha. Vbi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata. Et postea dicit, Qui autem dixerit fratri suo, fatue. Vbi expletur vox perfectione *loc.in argum.1. citato.* sermonis. Ergo insufficienter diuisit Dam. † iram nihil ponens ex parte vocis.

** Damasc. li.2.c.16. locis in arg. Sed contra, citatis.* SED contra est, auctoritas * Damasc. & Gregorij Nisseni.

RESPONDEO dicendum, quod tres species iræ, quas Damasc. ponit, & etiam Greg. Nissen. * sumuntur secundum ea, quæ dant iræ aliquod augmentum: quod quidem contingit tripliciter. Vno modo, ex facilitate ipsius motus, & talem iram vocat fel: quia cito accenditur. Alio modo, ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet: & hæc pertinet ad maniam, quæ à manendo dicitur. Tertio ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictæ: & hæc pertinet ad furorem, qui nunquam quiescit donec puniat. *c.5.to.5.* Vnde Philosophus in 4.Ethic. * quosdam irascentium vocat acutos, quia cito irascuntur: quosdam amaros, quia diu retinent iram: quosdam difficiles, quia nunquam quiescunt nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram: & ideo nihil prohibet, secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum, quod excandescentia *loco citato in arg.* quam Tullius † ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet vt thymos Græce, quod Latine furor dicitur, vtrumque importet, & velocitatem ad irascendum, & firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum

secundum diuersam perfectionem ipsius motus iræ.

QVAESTIO XLVII.

De causa effectiua iræ, & de eius remediis, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de causa effectiua iræ, & de remediis eius.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum semper motiuum iræ, sit aliquid factum contra eum, qui irascitur?

¶ Secundo, vtrum sola parvipensio vel despectio sit motiuum iræ?

¶ Tertio, de causa iræ ex parte irascentis.

¶ Quarto, de causa iræ ex parte eius contra quem aliquis irascitur.

Art. I. *Vtrum semper motiuum iræ sit aliquid factum contra eum, qui irascitur?* 259

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non semper aliquis irascatur, propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando, nihil contra Deum facere potest. Dicitur enim Iob. 35. Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata: secundum illud Psal. 105. Iratus est furore Dominus in populum suum. Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

¶ 2. Præterea, Ira est appetitus vindictæ. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his, quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motiuum iræ est aliquid contra nos factum.

¶ 3. Præterea, Sicut Philosophus dicit in 2. Rhet.* homines irascuntur præcipue contra eos qui despiciunt ea, circa quæ ipsi maxime student. Sicut qui student in Philosophia, irascuntur contra eos, qui Philosophiam despiciunt, & simile est in aliis. Sed despicere Philosophiam, non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod cõtra nos fit. *c. 2. post med. to. 6.*

¶ 4. Præterea, Ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram prouocat; vt dicit Chrysost. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicuius prouocatur, propter aliquid quod contra ipsum fit.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 2. Rhet. † quod ira fit semper ex his, quæ ad seipsum: inimicitia autem & sine his, quæ ad ipsum: si enim putemus talem esse, odimus. *† 4 declinando ad fin. to. 6.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum

p. 46. a 6. ctum est *, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicatiui. Vindicta autem locum non habet nisi vbi præcessit iniuria: nec iniuria omnis ad vindictam prouocat, sed illa sola, quæ ad eum pertinet, qui appetit vindictam. Sicut enim vnumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Iniura autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Vnde sequitur quod motiuum iræ alicuius semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad primum ergo dicendum, quod ira non dicitur in Deo, secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiæ; provt vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando, Deo nihil nocere effectiue potest: tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem, in quantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo, in quantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri: quod ad Deum pertinet, provt ille cui nocumentum infertur, sub Dei prouidentia & tutela continetur.

Ad secundum dicendum, quod irascimur contra illos qui aliis nocent; & vindictam appetimus, in quantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent, vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod id, in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum.. Et ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, & arbitramur nos læsos.

Ad quartum dicendum, quod tunc aliquis tacens ad iram prouocat iniuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi paruipendat alterius iram: ipsa autem paruipensio quidam actus est.

260 Art. 2. *Vtrum sola paruipensio, vel despectio sit motiuum iræ?*

Inf. ar. 3. & 4. cor. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non sola peruipensio vel despectio sit motiuum iræ. Dicit
* lib. 2. orth. fid. c. 16. enim Damasc.* quod iniuriam passi vel æstimantes pati, irascimur. Sed homo potest iniuriam pati etiam absque despectu, vel paruipensione. Ergo non sola paruipensio est iræ motiuum.

¶ 2. Præterea, Eiusdem est appetere honorem, & contristari de paruipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de par-
c. 8. circa med. tc. 6. uipensione: & tamen in eis prouocatur ira, propter hoc, quod vulnerantur: vt dicit Philos. in 3. Ethic.*
c. 2. tc. 6. Ergo non sola paruipensio videtur esse motiuum iræ.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Philosophus in 2. Rhet.* ponit multas alias causas iræ: puta obliuionem & exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendæ propriæ voluntatis. Non ergo sola paruipensio est prouocatiuum iræ. *cap. 2. tom. 6.*

SED contra est, quod Philosoph. dicit in 2. Rhet.* quod ira est appetitus cum tristitia punitionis, propter apparentem paruipensionem non conuenienter factam. *cap. 2. in prin. to. 6*

RESPONDEO dicendum, quod omnes causæ iræ reducuntur ad paruipensionem. Sunt enim tres species paruipensionis, vt dicitur in 2. Rhet.* scilicet despectus, epireasmus, id est, impedimentum voluntatis implendæ, & contumeliatio. Et ad hæc tria omnia motiua iræ reducuntur. Cuius ratio potest accipi duplex. Prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, in quantum habet rationem iusti vindicatiui: & ideo in tantum quærit vindictam, in quantum videtur esse iusta. Iusta autem vindicta non fit nisi de eo, quod est iniuste factum: & ideo prouocatiuum ad iram semper est aliquid sub ratione iniusti. Vnde dicit Philos. in 2. Rhet.* quod si homines putauerint ab eis qui læserunt, esse iuste passos, non irascuntur. Non enim fit ira ad iustum. Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione, & ex electione. Tunc enim aliquis maxime iniustum facit, quando ex electione, vel industria vel ex certa malitia nocumentum infert, vt dicitur in 5. Ethic.* Et ideo maximè irascimur contra illos, quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus aliquos, vel per ignorantiam, vel ex passione nobis intulisse iniuriam: vel non irascimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia, vel ex passione diminuit rationem iniuriæ: & est quodammodo prouocatiuum misericordiæ & veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur. Et ideo contra eos maxime irascimur: vnde Philos. dicit in 2. Rhet.* quod his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur: non enim propter paruipensionem videntur egisse. Secunda ratio est, quia paruipensio excellentiæ hominis opponitur: quæ enim homines nullo modo putant digna esse, paruipendunt: vt dicitur in 2. Rhet.* Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus. Et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, in quantum excellentiæ derogat, videtur ad paruipensionem pertinere. *c. 2 paulo post prin. tom. 6.* *c. 3. non procul. à fin. to. 6.* *c. 5. & 8. tom. 5.* *c. 3. circa med. to. 6* *c. 2. non procul à prin. to. 6*

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacumque

alia

alia causa aliquis iniuriam patiatur, quam ex contemptu: illa causa minuit rationem iniuriæ. Sed solus contemptus, vel paruipensio rationem iræ auget: & ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum, quod licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, & irascitur contra ea, quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum, quod omnes illæ causæ ad quamdam paruipensionem reducuntur. Obliuio enim paruipensionis est euidens signum: ea enim quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam paruipensione est, quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia, qui etiam in infortuniis alicuius hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo eius. Similiter etiam qui impedit aliquem à sui propositi executione non propter aliquam vtilitatem sibi inde prouenientem, non videtur multum curare de amicitia eius: & ideo omnia talia in quantum sunt signa contemptus, sunt prouocatiua iræ.

261 *Art. 3. Vtrum excellentia irascentis sit causa iræ?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod excellentia alicuius nō sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim Philos. in 2. Rhet.* quod maxime aliqui irascuntur cum tristantur: vt infirmi & egentes, & qui non habent id quod concupiscunt. Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus, quam excellentia.

c. 2. circa med. to. 6

¶ 2. Præterea, Philos. dicit ibidem *, quod tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio, quod vel non insit eis, vel quod sit in eis debiliter. Sed cum putant se multum excellere in illis, in quibus despiciuntur, non curant: sed prædicta suspicio ex defectu prouenit. Ergo defectus est magis causa, quod aliquis irascatur, quam excellentia.

cap. 2. à. med. to. 6

¶ 3. Præterea, Ea quæ ad excellentiam pertinent maxime faciunt homines iucundos & bonæ spei esse. Sed Philosophus dicit in 2. Rhet.* quod in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, & in spe optima homines non irascuntur. Ergo excellentia non est causa iræ.

c. 3. circa med. to. 6

SED contra est, quod Philos. in eodem libro * dicit, quod homines propter excellentiam indignantur.

c. 9. to. 6.

RESPONDEO dicendum, quod causa iræ in eo, qui irascitur, dupliciter accipi potest. Vno modo, secundum

cundum habitudinem ad motiuum iræ: & sic excellentia est causa, vt aliquis de facili irascatur; est enim motiuum iræ iniusta paruipensio, vt dictum est*. Constat autem, quod quanto aliquis est excellentior, iniustius paruipenditur in hoc in quo excellit. Et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si paruipendantur: puta si diues paruipenditur in pecunia, & rhetor in loquendo, & sic de aliis. Alio modo potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis, quæ in eo relinquitur ex tali motiuo. Manifestum est autem, quod nihil mouet ad iram nisi nocumentum, quod contristat: ea autem quæ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia: quia homines defectibus subiacẽtes facilius læduntur. Et ista est causa, quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur. Et per hoc patet responsio Ad Primum. *art. præc.*

Ad secundum dicendum, quod ille qui despicitur in eo, in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam iacturam pati: & ideo non contristatur, & ex hac parte minus irascitur. Sed ex alia parte in quantum indignius despicitur, habet maiorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non inuideri, vel subsannari, propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa impediunt iram, in quantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt prouocare iram, secundum quod faciunt hominem inconuenientius despici.

Art. 4. *Vtrum defectus alicuius sit causa, vt contra eum facilius irascamur?* 262

AD quartum sic proceditur, Videtur, quod defectus alicuius non sit causa, vt contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosop. in 2. Rhet. * quod his, qui confitentur, & pœnitent, & humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus: vnde & canes non mordent eos qui resident. Sed hoc pertinet ad paruitatem & defectum. Ergo paruitas alicuius est causa vt minus irascamur. *c. 3. parũ à princ. tom. 6.*

¶ 2. Præterea, Nullus est maior defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicuius non est causa prouocatiua iræ contra ipsum.

¶ 3. Præterea, Nullus æstimat aliquem paruum ex hoc, quod est sibi amicus. Sed ad amicos si nos offenderint, vel si non iuuerint, magis offendimur. Vnde dicitur in Psal. 56. Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem vtique Ergo defectus alicuius non est causa, vt contra ipsum facilius irascamur.

SED contra est, quod Philos. dicit in secundo
c.2.a. me. Rhet.* quod diues irascitur contra pauperem, si eum
tom.6. despiciat; & principans contra subditum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam
ar.2.& 3 supra dictum est *, indigna despectio est maxime prouocatiua iræ: defectus igitur vel paruitas eius contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, in quantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est maior, tanto indignius despicitur: ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit, & ideo nobiles irascuntur, si despiciantur à rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini à seruis. Si vero paruitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis paruitas non auget, sed diminuit iram, & hoc modo illi qui pœnitent de iniuriis factis, & confitentur se male fecisse, & humiliantur, & veniam petunt, mitigant iram: secundum illud Prouerb. 15. Responsio mollis frangit iram: in quantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos, quibus se humiliant. Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira. Vna, quia non possunt dolere & sentire, quod maxime quærunt irati in his quibus irascuntur. Alio modo, quia iam videntur ad vltimum malorum peruenisse. Vnde etiam ad quoscunque grauiter læsos cessat ira, in quantum eorum malum excedit mensuram iustæ retributionis.

Ad tertium dicendum, quod etiam despectio, quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna: & ideo ex simili causa magis irascimur contra eos si despiciant vel nocendo, vel non iuuando: sicut & cõtra minores.

QVAESTIO XLVIII.

De effectibus iræ, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de effectibus iræ.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ira causet delectationem?

¶ Secundo, vtrum maxime causet feruorem in corde?

¶ Tertio, vtrum maxime impediat rationis vsum?

¶ Quarto, vtrum causet taciturnitatem?

263 Art. I. *Vtrum ira causet delectationem?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia: quia, vt
*c.6 parũ dicitur in 7. Ethic. * Omnis qui facit aliquid propter
à med. iram, facit tristatus. Ergo ira non causat delectationem.
* c.5. in ¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 3. Eth. * quod
n.ed.10.5 punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens. Ex quo potest accipi, quod delectatio

irato

irato prouenit ex punitione: punitio autem excludit iram. Ergo adueniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectatio, coniunctus iræ.

¶ 3. Præterea, Nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, vt dicitur in 2. Rhet. * Ergo delectatio non est effectus iræ.

SED contra est, quod Philos. in eodem * libro inducit prouerbium, Quod ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit. *c.3.to.6. circa medium.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philos. dicit in 7. Ethic. * delectationes maxime sensibiles & corporales sunt medicinæ quædam contra tristitiam: & ideo quanto per delectationẽ contra maiorem tristitiam, vel anxietatem remedium præstatur, tanto delectatio magis percipitur: sicut patet, quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis *, quod motus iræ insurgit ex aliqua illata iniuria contristante. Cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam: & ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, & tanto maior, quanto maior fuit tristitia. Si igitur vindicta fuerit præsens, realiter fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam, & per hoc quietat motum iræ: sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter. Vno modo per spem: quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, vt supra dictum est *. Alio modo, secundum continuam cogitationem. Vnicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum, quæ concupiscit: propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur. Tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, & per consequens iram. ** lib. 2. reth. c. 2. parum à prin. to. 6 * cap. 12. tom. 5. q. 47. a. 1. q. 46. a. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod non de eodem iratus tristatur & gaudet. Sed tristatur de illata iniuria, delectatur autem de vindicta cogitata & sperata. Vnde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de delectatione, quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendũ, quod delectationes præcedẽtes impediũt ne sequatur tristitia, & per consequẽs impediunt irã: sed delectatio de vindicta cõsequitur ipsam.

Art. 2. *Vtrum ira maxime causet feruorem in corde?* 264

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod feruor non sit maxime effectus iræ. Feruor enim *ver. q. 26. ar. 3. c. fi.*

q.28.a.4. sicut supra dictum est *, pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est, principium est, & causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime feruorem.

¶ 2. Præterea, Illa quæ de se excitant feruorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate conualescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur. Dicit enim Philos. in 3. Rhet. * quod tempus quietat iram. Ergo ira non proprie causat feruorem.

c.3. post med. to. 6

¶ 3. Præterea, Feruor additus feruori augmentat feruorem. Sed maior ira superueniens facit iram mitescere, vt Philosophus dicit in 2. Rhetor. * Ergo ira non causat feruorem.

c.3. à me. tom.6.

SED contra est, quod Damasc.* dicit, quod ira est feruor eius, qui circa cor est, sanguinis ex euaporatione fellis fiens.

lib.2. ort. fid. c.26. in prin.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, corporalis transmutatio, quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem, quod quilibet appetitus etiam naturalis fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit præsens. Vnde videmus, quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitiuus iræ causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iniacente. Et ideo appetitus potissime tendit ad repellendum iniuriam per appetitum vindictæ: & ex hoc sequitur magna vehementia, & impetuositas in motu iræ. Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor: consequenter fit motus iræ causatiuus cuiusdam feruoris sanguinis, & spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ: & exinde est, quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Vnde Greg. dicit in 5. Moral. * Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti: ore quidem clamorem format sed sensus quid loquatur ignorat.

q.44. a.1.

c.31. circ. med.

Ad primum ergo dicendum, quod amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia, vt Aug. dicit in 10. de Trin. * Et ideo quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ, propter iniuriam illatam, magis sentitur amor: & ideo feruentius cor mutatur ad remouendum impedimentum rei amatæ: vt

circa fin. lib. 10.3.

vt sic feruor ipse amoris per iram crescat, & magis sentiatur. Et tamen feruor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem & ad iram. Nam feruor amoris est cum quadam dulcedine & lenitate. Est enim in bonum amatum, & ideo assimilatur calori aëris & sanguinis: propter quod sanguinei sunt magis amatiui; & dicitur quod cogit amare jecur, in quo fit quædam generatio sanguinis. Feruor autem iræ est, cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarij: vnde assimilatur calori ignis & choleræ. Et propter hoc Damasc.* dicit, quod procedit ex euaporatione fellis, & fellea nominatur. *lib. 2. ort. fid. c. 16.*

Ad secundum dicendum, quod omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem, quod memoria tempore diminuitur: quæ enim antiqua sunt, à memoria de facili excidunt: ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ: & ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque totaliter tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primo sentitur; & paulatim diminuitur eius æstimatio, secundum quod magis receditur à præsenti sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Vnde Philos. dicit in 8. Ethichorum*, quod si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiæ obliuionem facere: sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiæ, & ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum, quod ira cito consumitur, attestatur vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur consumpta materia, ita etiã ira, propter suã vehementiam, cito deficit. *c. 5. non procul à princ.*

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus diuisa in plures partes diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum, & præcipuè si ad secundum fuerit maior ira: nam iniuria, quæ excitauit iram ad primum, videbitur comparatione secundæ injuriæ quæ æstimatur maior, esse parua vel nulla.

Art. 3. *Vtrum ira maximè impediat rationis vsum?* *265 inf. art. 4. cor. & 2. 2. q. 41. art. 2. ad 3. & q. 157. art. 4. cor. & mal. q. 12. art. 1.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod ira non impediat rationem. Illud enim, quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, vt dicitur in 7. Ethic.* Ergo ira non impedit rationem. *c. 6. circa princ.*

¶ 2. Præterea, Quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philos. dicit in 7. Eth.† quod iracundus non est insidiator, sed manifestus. *† c. 6. circa med.*

Ergo ira non videtur impedire vsum rationis, sicut concupiscentia quæ est insidiosa, vt ibidem dicitur *.

* loco nũc dicto.

¶ 3. Præterea, Iudicium rationis euidentius fit ex adiunctione contrarij: quia contraria iuxta se posita magis elucescunt. Sed ex hoc etiam crescit ira; dicit enim Philos. in 2. Rhet. † quod magis homines irascuntur si contraria præexistunt: sicut honorati si dehonorentur, & sic de aliis. Ergo ex eodem ira crescit, & iudicium rationis adiuuatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

† c. 2. post med. to. 5.

SED contra est, quod Gregor. dicit in 5. Moral. * quod ira intelligentiæ lucem subtrahit, cum mentem permouendo confundit.

c. 31. circa princ.

RESPONDEO dicendum, quod mens vel ratio quamuis non vtatur organo corporali in suo proprio actu, tamen quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitiuis, quorum actus impediuntur corpore perturbato: necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate & somno. Dictum est * autem, quod ira maximè facit perturbationem corporalem circa cor, ita vt etiam vsque ad exteriora membra deriuetur. Vnde ira inter cæteras passiones manifestius impedit iudicium rationis, secundum illud Psal. 30. Conturbatus est in ira oculus meus.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod à ratione est principium iræ, quantum ad motum appetitiuum, qui est formalis in ira. Sed perfectum iudicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfectè rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in ira, & quantum ad hoc, impedit iudicium rationis.

Ad secundum dicendum, quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat: sed quia manifestè operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum, & quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias: partim vero est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem quam facit ira. Vnde & de magnanimo Philos. dicit in 4. Eth. * quod est manifestus oditor & amator, & manifestè dicit & operatur. Concupiscentia autẽ dicitur esse latens & insidiosa: quia vt plurimum delectabilia, quæ concupiscuntur, habẽt turpitudinem quamdam, & mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quæ sunt virilitatis & excellentiæ, cuiusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

c. 3. a. me.

Ad

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est *, motus iræ à ratione incipit: & ideo secundum idem oppositio contrarij ad contrarium adiuuat iudicium rationis, & auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel diuitias, & postea incurrit alicuius detrimentum, illud detrimentum apparet maius, tum propter vicinitatem contrarij, tum quia erat inopinatum. Et ideo causat maiorem tristitiam: sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant maiorem delectationem: & secundum augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur & ira. q.46.a.5.

Art.4. *Vtrum ira maximè causet taciturnitatem?* 266

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per crementum iræ vsque ad locutionem peruenitur, vt patet per gradus iræ, quos Dominus assignat Matth.5. dicens, Qui irascitur fratri suo, & qui dixerit fratri suo, racha, & qui dixerit fratri suo, fatue. Ergo ira non causat taciturnitatem.

¶ 2. Præterea, Ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata. Vnde dicitur Prou.25. Sicut vrbs patens, & absque murorum ambitu, ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum. Sed ira maximè impedit iudicium rationis, vt dictum est *. Ergo facit maximè profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem. art.3.

¶ 3. Præterea, Matth.12. dicitur, Ex abundantia cordis os loquitur. Sed per iram cor maximè perturbatur, vt dictum est. Ergo maximè causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

SED contra est, quod Greg. dicit 5. Moral. * quod ira per silentium clausa, intra mentem vehementius æstuat. c.31. non procul à fin.

RESPONDEO dicendum, quod ira, sicut iam dictum est *, & cum ratione est, & impedit rationem: & ex vtraque parte potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis in tantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Vnde Gregor. in 5. Moral. * dicit: Aliquando ira perturbato animo quasi ex iudicio silentium inducit. Ex parte vero impedimenti rationis; quia sicut dictum est *, perturbatio iræ vsque ad exteriora membra perducitur; & maximè ad illa membra, in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis & in facie, & in lingua: vnde, sicut dictum est *, lingua se præpedit, facies ignescit, exaspe art.præc. cap.31. à med. * art.2. art.1.

exaſperantur oculi. Poteſt ergo eſſe tanta perturbatio iræ, quod omnino impediatur lingua ab vſu loquendi: & tunc ſequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum iræ quandoque eſt vſque ad impediendam rationem à cohibitione linguæ. Quandoque autem vltra procedit vſque ad impediendum motum linguæ, & aliorum membrorum exteriorum. Et per hoc etiam patet ſolutio. Ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis quandoque poteſt ſuperabundare vſque ad hoc, quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum: & tunc cauſatur taciturnitas, & immobilitas, exteriorum membrorum, & quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex ſuperabundantia perturbationis cordis ſequitur oris loquutio.

QVAESTIO XLIX.

De habitibus in generali quo ad eorum ſubſtantiam, in quatuor articulos diuiſa.

POſt actus & paſsiones conſiderandum eſt de principiis humanorum actuum.

ET PRIMO, de principiis intrinſecis. Secundo, de principiis extrinſecis. Principium autem intrinſecum eſt potentia & habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum eſt *, nunc reſtat de habitibus conſiderandum.

p.p.q.77.

ET PRIMO quidem, in generali. Secundo vero, de de virtutibus & vitiis, & huiuſmodi aliis habitibus, qui ſunt humanorum actuum principia.

CIRCA ipſos autem habitus in generali quatuor conſideranda ſunt.

¶ Primo quidem de ipſa ſubſtantia habituum.

¶ Secundo, de ſubiecto eorum.

¶ Tertio, de cauſa generationis augmenti & corruptionis ipſorum.

267

¶ Quarto, de diſtinctione ipſorum.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum habitus ſit qualitas?

¶ Secundo, vtrum ſit determinata ſpecies qualitatis?

¶ Tertio, vtrum habitus importet ordinem ad actum?

¶ Quarto, de neceſsitate habitus.

1.d.3.q.5.ad 5.& 1.d.24.ar.1.& q.1.cor.& ver.q.20.ar.2.cor.

Art. I. *Vtrum habitus ſit qualitas?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod habitus non ſit qualitas. Dicit enim Aug. in lib. 83. quæſt.* quod hoc nomen habitus, dictum eſt ab hoc verbo, habere. Sed habere non ſolum pertinet ad qualitatem, ſed

** q.73. circa pr. in tom.4.*

sed & ad alia genera. Dicimur enim habere quantitatem, & pecuniam, & alia huiusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

¶ 2. Præterea, Habitus ponitur vnum prædicamentum, vt patet in libro Prædicamentorum. Sed vnum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

¶ 3. Præterea, Omnis habitus est dispositio, vt * dicitur in Prædicamentis. Sed dispositio est ordo habentis partes, vt dicitur in 5. Metaph. * Hoc autem pertinet ad prædicamentum Situs. Ergo habitus non est qualitas.

* *in prædic. qualitat.*

* *tex. 24. tom. 3.*

SED contra est, quod Philosoph. dicit in † Prædicamentis, quod habitus est qualitas de difficili mobilis.

† *in prædic. qualitat. tom. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod hoc nomen habitus ab habendo est sumptum: à quo quidem nomen habitus dupliciter deriuatur. Vno quidem modo, secundum quod homo, vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere. Alio modo, secundum quod aliqua res, aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud.

CIRCA primum considerandum est, quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diuersa genera. Vnde Philosophus inter post prædicamenta, Habere ponit, quæ scilicet diuersa rerum genera consequuntur: sicut sunt Opposita, & Prius & Posterius, & alia huiusmodi, Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio: quod quædam sunt, in quibus nihil est medium inter habens, & id quod habetur: sicut inter subiectum & qualitatem, vel quantitatem nihil est medium. Quædam etiam sunt, in quibus non est aliquod medium inter vtrumque, sed sola relatio: sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum. Quædam vero sunt, inter quæ est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis: prout scilicet vnum est ornans vel tegens, & aliud ornatum aut tectum. Vnde Philosophus dicit in 5. Met. * quod habitus dicitur tanquam actio quædam habentis & habiti, sicut est in illis, quæ circa nos habemus: & ideo in his constituitur vnum speciale genus rerum, quod dicitur prædicamentum habitus, de quo dicit Philosoph. in 5. Met. * quod inter habentem indumentum, & indumentum quod habetur, est habitus medius. Si autem sumatur habere, prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud: cum iste modus se habendi sit secun-

* *te. 25. t. 3.*

* *loco nunc dicto.*

dum aliquam qualitatem,hoc modo habitus quædam qualitas eſt,de qua Philoſophus in 5.Metaph.* dicit, *te.25.t.3.* quod habitus dicitur diſpoſitio,ſecundum quam benè vel malè diſponitur diſpoſitum,aut ſecundum ſe, aut ad aliud: vt ſanitas habitus quidam eſt. Et ſic loquimur nunc de habitu: vnde dicendum eſt, quod habitus eſt qualitas.

Ad primum ergo dicendum,quod obiectio illa prodedit de habere communiter ſumpto: ſic enim eſt *In corp. art.* commune ad multa genera,vt dictum eſt *.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de habitu, ſecundum quod intelligitur aliquid medium inter habens, & id quod habetur: ſic enim eſt *In corp. art.* quoddam prædicamentum,vt dictum eſt *.

Ad tertium dicendum, quod diſpoſitio quidem ſemper importat ordinem alicuius habentis partes. Sed hoc contingit tripliciter, vt ſtatim ibidem Philo- *li.5.Met. te.24.t.3.* ſophus * ſubdit, ſcilicet aut ſecundum locum, aut ſecundum potentiam,aut ſecundum ſpeciem.In quo,vt *in præd. qualitat. tom.1.* Simplicius dicit in * commento prædicamentorum, comprehendit omnes diſpoſitiones. Corporales quidem in eo,quod dicit, ſecundum locum: & hoc pertinet ad prædicamentum ſitus,qui eſt ordo partium in loco. Quod.autem dicit,ſecundum potentiam,includit illas diſpoſitiones, quæ ſunt in præparatione & idoneitate nondum perfectè, ſicut ſcientia & virtus inchoata.Quod autem dicit,ſecundum ſpeciem,includit perfectas diſpoſitiones, quæ dicuntur habitus, ſicut ſcientia & virtus completè.

268 Art. 2. *Vtrum habitus ſit determinata ſpecies qualitatis.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod habitus non ſit determinata ſpecies qualitatis.Quia vt *art.præc.* dictum eſt *, habitus ſecundum quod eſt qualitas, dicitur diſpoſitio, ſecundum quam benè aut malè diſponitur diſpoſitum. Sed hoc contingit ſecundum quamlibet qualitatem; nam & ſecundum figuram contingit aliquid benè vel malè eſſe diſpoſitum: & ſimiliter ſecundum calorem & frigus, & ſecundum omnia huiuſmodi. Ergo habitus non eſt determinata ſpecies qualitatis.

In præd. qualit. tom.1. ¶ 2. Præterea, Philoſophus in * prædicamentis caliditatem & frigiditatem,dicit eſſe diſpoſitiones vel habitus, ſicut ægritudinem & ſanitatem. Sed calor & frigus ſunt in tertia ſpecie qualitatis Ergo habitus vel diſpoſitio non diſtinguuntur ab aliis ſpeciebus qualitatis.

¶ 3. Præterea, Difficile mobile non eſt differentia

perti

pertinens ad genus qualitatis, sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis: sed oportet differentias per se aduenire generi, vt Philosophus dicit in 7. Metap.* Ergo cum habitus dicatur esse qualitas difficilè mobilis, videtur quod non sit determinata species qualitatis. *te. 42 & 43. to. 3.*

SED contra est, quod Philosophus dicit* in prædicamentis, quod vna species qualitatis est habitus & dispositio. *in prædi. qualitat. tom. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod Philosoh. in* prædicamentis ponit inter quatuor species qualitatis primam dispositionem & habitum: quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius in commento prædicamentorum*, dicens, quod qualitatum quædam sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, & semper: quædam autem sunt aduentitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur, & possunt amitti. Et hæ quidem quæ sunt aduentitiæ, sunt habitus & dispositiones, secundum facile & difficile amissibile differentes. Naturalium autem qualitatum quædam sunt, secundum id quod aliquid est in potentia: & sic est secunda species qualitatis. Quædam vero secundum quod aliquid est in actu, & hoc vel in profundum, vel secundum superficiem: si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis: secundum vero superficiem est quarta species qualitatis, sicut figura & forma, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconueniens videtur: sunt enim multæ figuræ, & qualitates passibiles non naturales, sed aduentitiæ; & multæ dispositiones non aduentitiæ, sed naturales: sicut sanitas & pulchritudo, & huiusmodi. Et propter hoc non conuenit ordini specierum. Semper enim quod naturalius est, prius est. Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum, & habituum ab aliis qualitatibus. Propriè enim qualitas importat quemdam modum substantiæ. Modus autem est, vt dicit Aug.* super Gen. ad litteram, quem mensura præfigit. Vnde importat quamdam determinationem, secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id, secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substatiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ: ita id, secundum quod determinatur potentia subiecti, secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, vt patet per Philosophum in 5. Met.* Modus autem siue determinatio subiecti, secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam na-

** in præd. qualitat. tom. 1.*

in prædi. qualit.

lib. 4. c. 3. in med. tom. 3.

te. 19. t. 3.

turam subiecti, vel secundum actionem & passionem, quæ consequuntur principia naturæ: quæ sunt materia & forma: vel secundum quantitatem Si autem accipiatur modus, vel determinatio subiecti, secundum quantitatem: sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem est sine motu, & sine ratione boni & mali: ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet, quod aliquid sit bene vel malè, cito vel tarde transiens. Modus autem siue determinatio subiecti, secundum actionem & passionem attenditur in secunda vel tertia specie qualitatis. Et ideo in vtraque consideratur, quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens, aut diuturnum. Non autem consideratur in his, aliquid pertinens ad rationem boni vel mali: quia motus, & passiones non habent rationem finis. Bonum autem & malum dicitur per respectum ad finem: sed motus & determinatio subiecti, in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est habitus & dispositio.
tex.17.& 18.t.2. Dicit enim Philosophus in 7. Physic.* loquens de habitibus animæ & corporis, quod sunt dispositiones quædam perfecti ad optimum. Dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia ipsa forma, & natura rei est finis, & cuius causa fit ali-
te.23.t.2. quid, vt dicitur in 2. Phæsic.* Ideo in prima specie consideratur & bonum & malum, & etiam facile & difficile mobile, secundum quod aliqua natura est
te.25.t.3. finis generationis & motus. Vnde in 5. Metaph.* Philosophus diffinit habitum, quod est dispositio, secundum quam aliquis disponitur benè vel malè: & in 2.
c.5. to.5. Ethic.* dicit quod habitus sunt, secundum quos ad passiones nos habemus bene vel malè. Quando enim est modus conueniens naturæ rei, tunc habet rationem boni: quando autem non conuenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re: ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordi-
ar.1.ad 3. a qun. nem quemdam importat, vt dictum est*. Vnde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid: & si addatur benè vel malè, quod pertineat ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Vnde secundum figuram, vel secũdum calorem vel frigus, non dicitur aliquis disponi benè vel malè, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conueniens vel non conueniens. Vnde & ipsæ figuræ, & passibiles qualitates, secundum quod considerantur vt conuenientes,

vel non conuenientes naturæ rei, pertinent ad habitus, vel dispositiones. Nam figura, prout conuenit naturæ rei, & color, pertinent ad pulchritudinem: calor autem & frigus, secundum quod conueniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas & frigiditas ponuntur à Philosopho in prima specie qualitatis. Vnde patet solutio ad secundum, licet à quibusdam aliter soluatur, vt Simplicius dicit in Commento * Prædicamentorum. * in eo. præd.

Ad tertium dicendum, quod ista differentia, Difficile mobile, non diuersificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed à dispositione: dispositio autem dupliciter accipitur. Vno modo secundum quod est genus habitus: nam in 5.* Methaph. dispositio ponitur in diffinitione habitus. Alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum diuisum: & potest intelligi dispositio propriè dicta condiuidi contra habitum dupliciter. Vno modo, sicut perfectum & imperfectum in eadem specie: vt scilicet dispositio dicatur retinens nomen commune, quando imperfectè inest, ita quod de facili amittitur: habitus autem, quando perfectè inest, vt non de facili amittatur: & sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui, sicut diuersæ species vnius generis subalterni; vt dicantur dispositiones illæ qualitates primæ speciei, quibus conuenit secundum propriam rationem, vt de facili amittantur: quia habent causas transmutabiles, vt ægritudo & sanitas. Habitus vero dicuntur illæ qualitates, quæ secundum suam rationem habent, quod non de facili transmutentur: quia habent causas immobiles, sicut scientia & virtutes: & secundum hoc dispositio non fit habitus: & hoc videtur magis consonum intentioni Aristot. Vnde ad huius distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates, quæ secundum rationem suam sunt facilè mobiles, si ex aliquo accidenti difficilè mobiles reddantur, habitus dicuntur. Et è conuerso est de qualitatibus, quæ secundum suam rationem sunt difficilè mobiles: nam si aliquis imperfectè habeat scientiam, vt de facili posit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam, quam scientiam habere. Ex quo patet, quod nomen habitus diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen dispositionis: nec impeditur, quin secundum hoc, facilè & difficile mobile, sint specificæ differentiæ: propter hoc quod ista pertinent ad passionem & motum, & non ad genus qualitatis. Nam istæ differentiæ.

q. 41. 10. 1.

* tex. 15. tom. 3.

rentiæ, quamuis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias & per se differentias qualitatum: sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium, in quantum per eas designantur principia essentialia.

269 Art. 3. *Vtrum habitus importet ordinem ad actum?*

Inf. ar. 4. cor. & q. 50. art. 1. ad 3. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non importet ordinem ad actum. Vnumquodque enim agit, secundum quod est actu. Sed Philosophus dicit in 3. * de anima, quod cum aliquis sit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addisceret. Ergo habitus non importat habitudinem principij ad actum.

* tex. 8.

¶ 2. Præterea, illud quod ponitur in diffinitione alicuius, per se conuenit illi. Sed esse principium actionis ponitur in diffinitione potentiæ, vt patet in 5. * Metaph. Ergo esse principium actus per se, conuenit potentiæ. Quod autem est per se, est principium in vnoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia: & sic non erit prima species qualitatis, habitus, vel dispositio.

* te. 17. in fin.

¶ 3. Præterea, Sanitas quandoque est habitus, & similiter macies & pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non ergo est de ratione habitus, quod sit principium actus.

* 21. paulo à prin. tom 6. SED contra est, quod August. dicit in lib.* de bono coniugali, quod habitus est quo aliquid agitur cum opus est, & Commemorator dicit in 3. † de anima, quod habitus est quo quis agit cum voluerit.

† tex. 18.

RESPONDEO dicendum, quod habere ordinem ad actum potest competere habitui & secundum rationem habitus, & secundum rationem subjecti, in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus conuenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus, vt importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quod conuenit vel non conuenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, vlterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis peruenit per operationem. Vnde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, in quantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Vnde & in 5.* Metaphysicorum dicitur in diffinitione habitus, quod

* text. 25. tom. 3.

est

est dispositio, secundum quam benè vel malè disponitur dispositum; aut secundum se, id est, secundum suam naturam; aut ad aliud, id est, in ordine ad finem. Sed sunt quidam habitus, qui etiam ex parte subiecti, in quo sunt primo & principaliter, important ordinem ad actum: quia, vt dictum est*, habitus primo & per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum: sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem, quod natura & ratio potentiæ est, vt sit principium actus. Vnde omnis habitus, qui est alicuius potentiæ, vt subiecti, principaliter importat ordinem ad actum. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, in quantum est qualitas: & secundum hoc potest esse principium operationis; sed est in potentia per respectum ad operationem. Vnde habitus dicitur actus primus, & operatio actus secundus, vt patet in 2.* de anima. *te. 5. to. 2.*

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione habitus, quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia: ideo prior species qualitatis ponitur habitus, quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositio in ordine ad naturam, sicut dictum est*: in quantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Vnde Philosophus dicit in 10.* de historia animalium, quod homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani. Et est simile in aliis. *in co. art.* *c. 1. circa prin. t. 4.*

Art. 4. *Vtrum sit necessarium esse habitum?* 270

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur benè vel malè ad aliquid, sicut dictum est*. Sed per suam formam aliquid benè vel malè disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut & ens. Ergo nulla necessitas est habituum. *ver. q. 20. art. 2. co. & ver q. 1. a. 1. co. & ad 11 & 13. & q. 2. ar. 2. co.*

¶ 2. Præterea, Habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter: nam & potentiæ naturales absque habitus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse. *ar. 2. huius quæst.*

¶ 3. Præterea, Sicut potentia se habet ad bonum & ad malum, ita & habitus: & sicut potentia non

semper

ſemper agit, ita nec habitus. Exiſtentibus igitur potentiis ſuperfluum fuit habitum eſſe.

SED contra eſt, quod habitus ſunt perfectiones quædam, vt dicitur in 7.* Phyſicorum. Sed perfectio eſt maximè neceſſaria rei, cum habeat rationem finis. ergo neceſſarium fuit habitus eſſe.

* tex. 17. tom. 2.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * ſupra dictum eſt, habitus importat diſpoſitionem quandam in ordine ad naturam rei, & operationem vel finem eius, ſecundum quam benè vel malè aliquid ad hunc diſponitur. Ad hoc autem quod aliquid indigeat diſponi ad alterum tria requiruntur. Primo quidem, vt id quod diſponitur, ſit alterum ab eo ad quod diſponitur: & ſic ſe habeat ad ipſum vt potentia ad actum. Vnde ſi aliquid ſit, cuius natura non ſit compoſita ex potentia & actu; & cuius ſubſtantia ſit ſua operatio, & ipſum ſit propter ſeipſum: ibi habitus vel diſpoſitio locum non habet, ſicut patet in Deo. Secundo requiritur, quod id quod eſt in potentia ad alterum, poſsit pluribus modis determinari & ad diuerſa. Vnde ſi aliquid ſit in potentia ad alterum, ita tamen quod non ſit in potentia niſi ad ipſum: ibi diſpoſitio & habitus locum non habet: quia tale ſubiectum ex ſua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Vnde ſi corpus cœleſte ſit compoſitum ex materia & forma, cum illa materia non ſit in potentia ad aliam formam, vt in * primo dictum eſt, non habet ibi locum diſpoſitio vel habitus ad formam, aut etiam ad operationem: quia natura cœleſtis corporis non eſt in potentia niſi ad vnum motum determinatum. Tertio requiritur, quod plura concurrant ad diſponendum ſubiectum ad vnum eorum, ad quæ eſt in potentia, quæ diuerſis modis commenſurari poſſunt: vt ſic diſponatur benè vel malè ad formam & operationem. Vnde qualitates ſimplices elementorum, quæ ſecundum vnum modum determinatum naturis elementorum conueniunt, non dicimus diſpoſitiones vel habitus, ſed ſimplices qualitates. Dicimus autem diſpoſitiones vel habitus ſanitatem, pulchritudinem, & alia huiuſmodi, quæ important quamdam commenſurationem plurium, quæ diuerſis modis commenſurari poſſunt. Propter quod Philoſophus dicit in 5.* Metaphyſicorum, quod habitus eſt diſpoſitio, & diſpoſitio eſt ordo habentis partes vel ſecundum locum, vel ſecundum potentiam, vel ſecundum ſpeciem, vt ſupra dictum eſt †. Quia igitur multa ſunt entium, ad quorum naturas & operationes neceſſe eſt plura concurrere, quæ diuerſis modis

ar. 2. & 3

pp. q. 66. art. 2.

* tex 24. & 25. to 3

† Art. 1. huius q.

dis

dis commensurari possunt: ideo necesse est habitus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod per formam perficitur natura rei: sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione: ipsa tamen forma ordinatur vlterius ad operationem, quæ est vel finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinate vnam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem, præter ipsam formam. Si autem sit talis forma, quæ posſit diuersimode operari, sicut est anima: oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa: & ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia, quæ non se habet ad multa, non indiget habitu determinante, vt dictum est *. Et propter hoc vires naturales *in cor.* non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus: quia secundum seipsas sunt determinatæ ad vnum.

Ad tertium dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum & malum, sicut infra patebit *. Eadem autem potentia se habet ad bonum & malum: *q.54. a.3.* & ideo necessarij sunt habitus, vt potentiæ determinentur ad bonum.

QVAESTIO L.

De subiecto habituum, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de subiecto habituum.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum in corpore sit aliquis habitus?

¶ Secundo, vtrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam?

¶ Tertio, vtrum in potentiis sensitiuæ partis posſit esse aliquis habitus?

¶ Quarto, vtrum in ipso intellectu sit aliquis habitus?

¶ Quinto, vtrum in voluntate sit aliquis habitus?

¶ Sexto, vtrum in substantiis separatis?

Art. I. *Vtrum in corpore sit aliquis habitus?* 271

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in corpore non sit aliquis habitus. Vt enim Commentator dicit in 3.* de anima, habitus est quo quis agit *text. 18.* cum voluerit. Sed actiones corporales non subiacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Omnes dispositiones corporales sunt facilè mobiles. Sed habitus est qualitas difficilè mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

¶ 3. Præterea, Omnes dispositiones corporales subiacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ diuiditur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

in præd. qual. t. 1. SED contra est, quod Philosophus in * Prædicamentis sanitatem corporis vel infirmitatem, insanabilem habitum nominari dicit.

q. præc. a. 2. 3. & 4. RESPONDEO dicendum, quod sicut * supra dictum est, habitus est quædam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia, vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore, sicut in subiecto: omnis enim operatio corporis est, aut à naturali qualitate corporis, aut est ab anima mouente corpus. Quantum igitur ad illas operationes, quæ sunt à natura, non disponitur corpus per aliquem habitum: quia virtutes naturales sunt determinatæ ad vnum *. *q. præc. a. 4.* Dictum est autem, quod habitualis dispositio requiritur, vbi subiectum est in potentia ad multa: operationes vero, quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus: vnde ex similibus actibus similes habitus causantur, vt dicitur in *c. 1. & 2. tom. 5.* secundo Ethicorum *. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima, in corpore vero possunt esse secundario, in quantum scilicet corpus disponitur & habilitatur ad prompte deseruiendum operationibus animæ. Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam: sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam. Et hoc modo sanitas, & pulchritudo, & huiusmodi, habituales dispositiones dicuntur, non tamen perfectè habent rationem habituum: quia causæ eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt. Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primæ speciei esse *in præd. qualit.* in corpore, vt * Simplicius refert in commento prædicamentorum: sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam. Et quod Arist. inducit in prædicamentis de sanitate & ægritudine, non inducit quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli: vt sit sensus, quod sicut ægritudo & sanitas possunt esse facilè

vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur habitus & dispositio. Sed hoc patet esse contra intentionem Arist. tum quia eodem modo loquendi vtitur exemplificando de sanitate & ægritudine, & de virtute & de scientia: tum quia in 7. Physic. * ponit expressè inter habitus pulchritudinem & sanitatem. *text.17. tom.2.*

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu, secundum quod est dispositio ad operationem: & de actibus corporis, qui sunt à natura: non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum: possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subiectum: quia scilicet tali subiecto durante amoueri non possunt, vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animæ sunt simpliciter difficile mobiles propter immobilitatem subiecti: & ideo non dicit, quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est vt habitus, sicut in Græco habetur: qualitates autem animæ dicuntur simpliciter habitus.

Ad tertium dicendum, quod dispositiones corporales, quæ sunt in prima specie qualitatis, vt quidam posuerunt, differunt à qualitatibus tertiæ speciei in hoc, quod qualitates tertiæ speciei sunt vt in fieri, & vt in motu. Vnde dicuntur passiones vel passibiles qualitates: quando autem iam peruenerint ad perfectum quasi ad speciem, tunc iam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat * Simplicius in commento prædicamentorum: quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima. Arist. autem ponit calorem in tertia. Vnde Porphyrius dicit, sicut Simplicius ibidem refert, quod passio vel passibilis qualitas, & dispositio & habitus differunt in corporibus secundum intensionem & remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem vt calefacere possit: tunc est passio, si sit cito transiens; vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem iam ad hoc perducitur, quod potest etiam alterum calefacere: tunc est dispositio. Si autem vlterius, in tantum confirmetur, quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus: vt sic dispositio sit quædam intensio, seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius * quia talis *in præd. qualit.* *in præd. qualit.*

intensio

intensio & remissio non important diuersitatem, ex parte ipsius formæ; sed ex diuersa participatione ipsius subiecti: & ita non diuersificarentur per hoc species qualitatis. Et ideo aliter dicendum est, quod
q.49.a.2. ad 1. sicut supra dictum est *, commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum conuenientiam ad naturam, habent rationem dispositionis. Et ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles (quæ sunt calidum, frigidum, humidum, & siccum) fit ex consequenti alteratio secundum ægritudinem & sanitatem. Primo autem, & per se non est alteratio, secundum huiusmodi habitus & dispositiones.

272 Art. 2. *Vtrum anima subiectum sit habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam?*

2.d.26. art.3.ad 4 & 5. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus sint in anima magis secundum essentiam, quam secundum potentiam. Dispositiones enim, & habitus dicuntur in ordine ad naturam, vt dictum est *. Sed
q.49.a.3. natura magis attenditur secundum essentiam animæ, quam secundum potentias: quia anima, secundum suam essentiam est natura corporis talis, & forma eius. Ergo habitus sunt in anima secundum eius essentiam, & non secundum potentiam.

¶ 2. Præterea, Accidentis non est accidens. Habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiæ animæ sunt de genere accidentium, vt in primo dictum
p.p.q.77. art.1. est *. Ergo habitus non est in anima ratione suæ potentiæ.

¶ 3. Præterea, Subiectum est prius eo, quod est in subiecto. Sed habitus cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quæ pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animæ sicut in subiecto.

cap.vlt. tom.5. SED contra est, quod Philosophus in 1. Ethicor.* ponit diuersos habitus in diuersis partibus animæ.

q.49.a. 2.ad 3. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam, vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus, secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima: si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completiua humanæ naturæ. Vnde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps: (secundum illud 2. Pet. 1. Vt simus consortes naturæ diuinæ) sic nihil prohibet in anima, secundũ suam essentiam esse aliquem

aliquem habitum, scilicet gratiam, vt * infra dicetur. q.110.a.4
Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inueniuntur in anima, in quantum anima non determinatur ad vnam operationem, sed se habet ad multas: quod requiritur ad habitum, vt supra dictum est *. q 49.a.4 Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima, secundum suas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subiectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma & natura, ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum secundum quod est sub vno accidente, intelligitur esse subiectum alterius: & sic dicitur vnum accidens esse subiectum alterius, vt superficies coloris. Et hoc modo potest potentia esse subiectum habitus.

Ad tertium dicendum, quod habitus præmittitur potentiæ, secundum quod importat dispositionem ad naturam. Potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus cuius potentia est subiectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem: vnde est posterior potentia. Vel potest *.9 me.à rex 13. vsque ad 19. & li. 7 te. 17. tom.3. dici, quod habitus præponitur potentiæ sicut completum incompleto, & actus potentiæ. Actus enim naturaliter est prior, quamuis potentia sit prior ordine generationis & temporis, vt dicitur in 7. & 9. Metaphisicæ *.

Art. 3. *Vtrum in potentiis sensitiuæ partis possit esse aliquis habitus?* 273 2.d.23. q.1. ar.1. c.& d.33 q 2.a.4. & ver.q. 1 ar.1. cor.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in potentiis sensitiuæ partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiua pars est irrationalis, ita & sensitiua. Sed in potentiis nutritiuæ partis, non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitiuæ partis aliquis habitus debet poni.

¶ 2. Præterea, Sensitiuæ partes sunt communes nobis & brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus: quia non est in eis voluntas quæ in diffinitione habitus ponitur, vt supra dictum est *. q.prae. ar.3.in arg.Sed contra. Ergo in potentiis sensitiuis non sunt aliqui habitus.

¶ 3. Præterea, Habitus animæ sunt scientiæ & virtutes: & sicut scientia refertur ad vim apprehensiuam, ita virtus ad vim appetitiuam. Sed in potentiis sensitiuis non sunt aliquæ scientiæ: cum scientia sit vniuer

niuersalium, quæ vires sensitiuæ apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitiuis esse possunt.

c.10.in prin.to.5 SED contra est, quod Philosophus dicit in 3. Eth.* quod aliquæ virtutes, scilicet temperantia & fortitudo, sunt irrationabilium partium.

RESPONDEO dicendum, quod vires sensitiuæ dupliciter possunt considerari. Vno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturæ. Alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad vnum, sicut & natura. Et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus: ita etiam nec in potentiis sensitiuis, secundum quod ex instinctu naturę operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diuersa ordinari possunt: & sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vires nutritiuæ partis; non sunt natæ obedire imperio rationis; & ideo non sunt in eis aliqui habitus. Sed vires sensitiuæ natæ sunt obedire imperio rationis: & ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, vt in 1. Ethic.* dicitur.

cap.vlt. tom.5. Ad secundum dicendum, quod vires sensitiuæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis: sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes: sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, vt sanitas & pulchritudo. Sed quia bruta animalia à ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic, vel aliter: hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possũt.

q.36.non longe à pr.to.4. Vnde August. dicit in lib. 83. quæst.* quod videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere dolorum metu: quod cum in earum consuetudinem vertitur domitæ & mansuetæ vocantur. Deficit tamen ratio habitus, quantum ad vsum voluntatis: quia non habent dominium vtendi, vel non vtendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo proprie loquendo in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitiuus natus est moueri ab appetitu rationali, vt dicitur in

te.57. tom.2. 3. de anima*. Sed vires rationales apprehensiuæ natæ sunt accipere à viribus sensitiuis. Et ideo magis conuenit, quod habitus sint in viribus sensitiuis appetitiuis

vis, quam in viribus sensitiuis apprehensiuis: cum in viribus sensitiuis appetitiuis non sint habitus nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamuis etiam in ipsis interioribus viribus sensitiuis apprehensiuis possint poni aliqui habitus, secundum quos homo sit bene memoratiuus, vel cogitatiuus, vel imaginatiuus. Vnde etiam Philosophus dicit c.* de memoria quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum: quia etiam istæ vires mouentur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensiuæ exteriores (vt visus, & auditus, & huiusmodi) non sunt susceptiuæ aliquorum habituum: sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos, sicut & membra corporis, in quibus non sunt habitus; sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

cap.3.de memo. & re-med.tu.2.

Art. 4. Vtrum in ipso intellectu sit aliquis habitus? 274

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in intellectu non sunt aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, vt dictum est *. Sed operationes hominis sunt communes animæ & corpori, vt dicitur in 1. de anima †. Ergo & habitus. Sed intellectus non est actus corporis, vt dicitur in 3. de anima *. Ergo intellectus non est subiectum alicuius habitus.

¶ 2. Præterea, Omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum: quod autem est compositum ex forma & materia habet potentiam & actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia & actu: sed solum in eo quod est compositum ex materia & forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter vtrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in coniuncto, quod est compositum ex anima & corpore.

inf q 51. ar.3.co. & q. 53. ar.1.c.q. 56.ar.5. & q. 67. ar.2.cor. & ver.q. 10.art.2. cor.
** art.1.*
† lib.1.de anim. te. 12.& 66. tom.2.
** text. 6.*

¶ 3. Præterea, Habitus est dispositio, secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid, vt dicitur in 5. Metaph.* Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, prouenit ex aliqua corporis dispositione. Vnde etiam in 2. de anima* dicitur, quod molles carne bene aptos mente videmus. Ergo habitus cognoscitiui non sunt in intellectu, qui est separatus; sed in aliqua potentia, quæ est actus alicuius partis corporis.

text.25. tom.3.
** tex.94. tom.2.*
c.1.3.6. & 7. habetur 1 5

SED contra est, quod Philosophus in 6. Ethic.* ponit

ponit scientiam & sapientiam & intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiua parte animæ.

RESPONDEO dicendum, quod circa habitus cognoscitiuos diuersimode sunt aliqui opinati. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse vnum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere, quod habitus cognoscitiui non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitiuis. Manifestum est enim, quod homines in habitibus diuersificantur: vnde non possunt habitus cognoscitiui directe poni in eo quod vnum numero existens est omnibus hominibus commune. Vnde si intellectus possibilis sit vnus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diuersificantur, non poterunt esse in intellectu possibili, sicut in subiecto: sed erunt in viribus interioribus sensitiuis, quæ sunt diuersæ in diuersis. Sed ista positio primo quidem est contra intentionem Arist. Manifestum est enim, quod vires sensitiuæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, vt dicitur in 1. * Ethic. * Philosophus autem ponit intellectuales virtutes (quæ sunt sapientia, scientia, & intellectus) in eo quod est rationale per essentiam: vnde non sunt in viribus sensitiuis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit in 3. de anima †, quod intellectus possibilis, cum sic fiat singula, id est, cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles: tunc fit secundum actum, eo modo quo sciens dicitur esse in actu: quod quidem accidit cum aliquis possit operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter, vt ante addiscere aut inuenire. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundo etiam hæc positio est contra rei veritatem: sicut enim eius est potentia, cuius est operatio, ita etiam eius est habitus, cuius est operatio: intelligere autem & considerare est proprius actus intellectus. Ergo & habitus, quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

cap. vlt. tom. 5.
** locis in arg. Sed contra, citatis.*
† text. 18. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt (vt * Simplicius refert in commento prædicamentorum) quod quia omnis operatio hominis est quodammodo coniuncti, vt Philosophus dicit in 1. de anima *, ideo nullus habitus est animæ tantum, sed coniuncti. Et per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, vt ratio proposita procedebat. Sed ista ratio non cogit; habitus

** in prædic. qual.*
** tex. 12. & 66. & 14. to. 2.*

tus enim non eſt diſpoſitio obiecti ad potentiam, ſed magis diſpoſitio potentiæ ad obiectum. Vnde habitus oportet quod ſit in ipſa potentia, quæ eſt principium actus: non autem in eo quod comparatur ad potentiam ſicut obiectum. Ipſum autem intelligere non dicitur commune eſſe animæ & corpori, niſi ratione phantaſmatis, vt dicitur in 1. de anima *. Patet autem quod phantaſma comparatur ad intellectum poſsibilem vt obiectum, vt dicitur in 3. de anima *. Vnde relinquitur, quod habitus intellectiuus ſit principaliter ex parte ipſius intellectus: non autem ex parte phantaſmatis, quod eſt commune animæ & corpori. Et ideo dicendum eſt, quod intellectus poſsibilis eſt ſubiectum habitus. Illi enim competit eſſe ſubiectum habitus, quod eſt in potentia ad multa. Et hoc maxime competit intellectui poſsibili. Vnde intellectus poſsibilis eſt ſubiectum habituum intellectualium.

lib. 1. text 66. *tex. 3. 18. & 39. t. 2.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut potentia ad eſſe ſenſibile conuenit materiæ corporali: ita potentia ad eſſe intelligibile conuenit intellectui poſsibili. Vnde nihil prohibet, in intellectu poſsibili eſſe habitum, qui eſt medius inter puram potentiam, & actum imperfectum.

Ad tertium dicendum, quod quia vires apprehenſiuæ interius præparant intellectui poſsibili proprium obiectum: ideo ex bona diſpoſitione harum virium, ad quam cooperatur bona diſpoſitio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et ſic habitus intellectiuus, ſecundario poteſt eſſe in iſtis viribus: principaliter autem eſt in intellectu poſsibili.

Art. 5. *Vtrum in voluntate ſit aliquis habitus?* 275

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod in voluntate non ſit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu eſt, ſunt ſpecies intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas ſpecies. Ergo voluntas non eſt ſubiectum alicuius habitus.

¶ 2. Præterea, In intellectu agente non ponitur aliquis habitus, ſicut in intellectu poſsibili quia eſt potentia actiua. Sed voluntas eſt maxime potentia actiua: quia mouet omnes potentias ad ſuos actus, vt ſupra dictum eſt *. Ergo in ipſa non eſt aliquis habitus.

¶ 3. Præterea, In potentiis naturalibus non eſt aliquis habitus: quia ex ſua natura ſunt ad aliquid determinatæ. Sed voluntas ex ſua natura ordinatur ad hoc, quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non eſt aliquis habitus.

ſup. q. 49 a. 4. & 2. d. 27. q. 1. ad 2. & 3 d. 23. q. 1 art. 1. co. & d. 27. q. 2. ar. 3. ad 5. & ver. q. 20 a. 2. cor. & veri. q. 1. a. 1. cor. ** q. 9. artic. 1.*

SED contra est, quod iustitia est habitus quidam. Sed iustitia est in voluntate: est enim iustitia habitus quidam, secundum quem aliqui volunt & operantur
cap. 1. in iusta; vt dicitur in 5. Ethic.* Ergo voluntas est sub-
prin. to. 5 iectum alicuius habitus.

RESPONDEO dicendum, quod omnis potentia, quæ diuersimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem cum sit potentia rationalis, diuersimode potest ad agendum ordinari: & ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quod bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet, quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est, quo quis vtitur
q. præc. cum voluerit, vt supra dictum est *.
art. 3. Ad primum ergo dicendum, quod sicut in intellectu est aliqua species, quæ est similitudo obiecti: ita oportet in voluntate, & in qualibet vi appetitiua esse aliquid quo inclinetur in suum obiectum: cum nihil aliud sit actus appetitiuæ virtutis, quam inclinatio
q. 22. a. 2. quædam, vt supra dictum est *. Ad ea ergo, ad
& q. 6. quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius po-
art. 4. tentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ, quod vis appetitiua inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ se habet ad multa & diuersa: ideo necesse est, quod in voluntate, & in aliis viribus appetitiuis sint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur habitus.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens est agens tantum, & nullo modo patiens. Sed voluntas & quælibet vis appetitiua est mouens & motum, vt
text. 54. dicitur in 3. de anima *. Et ideo non est similis ratio
tom. 2. de vtroque: nam esse susceptiuum habitus conuenit ei quod est quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diuersificatur, necessarium est, vt ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur ad hoc, quod sequatur promptior operatio.

276 Art. 6. *Vtrum in angelis sit aliquis habitus?*

Inf. q. 51. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod in ange-
ar. 1. cor. lis non sint habitus. Dicit enim maximus com-
**inter pr.* mentator Dion. in 7. cap. de cœl. hierarchia *, Non
& med. conuenit arbitrari virtutes intellectuales, id est, spi-
com. c. 7. rituales, more accidentium, quemadmodum & in

nobis

nobis sunt, in diuinis intellectibus, scilicet angelis, esse: vt aliud in alio sit sicut in subiecto. Accidens enim omne illinc repulsum est. Sed omnis habitus est accidens. Ergo in angelis non sunt habitus.

¶ 2. Præterea, Sicut Dion. dicit in 4. cap. de cœl. hierar. * Sanctæ cœlestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant. Sed semper quod est per se, est prius & potius eo quod est per aliud. Ergo angelorum essentiæ per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei: non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio Maximi, qui ibidem subdit *, Si enim hoc esset, non vtique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset. *c. 4. inter prin. & med.* *loco citato in arg. præced.*

¶ 3. Præterea, Habitus est dispositio quædam, vt dicitur in 5. Metaph. * Sed dispositio, vt ibidem dicitur, est ordo habentis partes. Cum ergo angeli sint simplices substantiæ, videtur quod in eis non sint dispositiones & habitus. *tex. 25. tom. 3.*

SED contra est, quod Dion. dicit 7. cap. * cœl. hierar. quod angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes, & throni, & effusio, sapientiæ manifestatio deformis ipsorum habituum. *c. 7. non multum à prin. c.*

RESPONDEO dicendum, quod quidam posuerunt in angelis non esse habitus: sed quæcumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Vnde * Maximus post prædicta verba quæ induximus, dicit: Habitudines earum atque virtutes, quæ in eis sunt essentiales, sunt propter immaterialitatem. Et hoc etiam Simplicius dicit * in commento Prædicamentorum, Sapientia, quæ est in anima, habitus est: quæ autem in intellectu, substantia: omnia enim quæ sunt diuina, & per se sufficientia sunt, & in seipsis existentia. Quæ quidem positio partim habet veritatem, & partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex * præmissis, quod subiectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur prædicti commentatores, quod angeli sunt immateriales, & quod non est in illis potentia materiæ: secundum hoc ab eis habitum excluserunt, & omne accidens. Sed quia licet in angelis non sit potentia materiæ, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei:) ideo in quantum inuenitur in eis de potentia, in tantum in eis possunt habitus inueniri. Sed quia potentia materiæ, & potentia intellectualis substantiæ non est vnius rationis: ideo per consequens nec habitus vnius rationis est vtrobique. Vnde Simplicius * dicit *loco cit. in ar. 1.* *in prædi. qualitat.* *q. 49. a. 4.* *in præd. qualitat.*

 in

prædi. in commento Prædicamentorum, quod habitus intel-
Qualit. lectualis substantiæ, non sunt similes his qui sunt hic,
habitibus; sed magis sunt similes simplicibus, & im-
materialibus speciebus, quas continet in seipsa. Circa
huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus
angelicus, & aliter intellectus humanus. Intellectus
enim humanus cum sit infimus in ordine intelle-
ctuum, est in potentia respectu omnium intelligibi-
lium, sicut materia prima respectu omnium formarum
sensibilium; & ideo ad omnia intelligenda indiget ali-
quo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet
sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut
actus quidam: non autem sicut actus purus; hoc enim
solius Dei est: sed cum permistione alicuius potentiæ,
& tanto minus habet de potentialitate, quanto est su-
p.p. q.55. perior. Et ideo, vt in primo dictum est *, in quantum
art.3. est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas
species intellectuales ad operationem propriam: sed
in quantum est actu per essentiam suam, potest aliqua
intelligere, ad minus seipsum: & alia secundum mo-
in propo. dum suæ substantiæ, vt dicitur in lib. * de causis: &
8. & 13 tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed quia nul-
habetur lus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in in-
hic liber finitum distat: propter hoc ad attingendum ad ipsum
inter ope. Deum per intellectum & voluntatem, indiget aliqui-
ra Arist. bus habitibus, tanquam in potentia existens, respectu
* *c.7. cæl.* illius puri actus. Vnde Dionysius * dicit, habitus eo-
hier. pa- rum esse deiformes, quibus scilicet Deo conforman-
rum ante tur. Habitus autem, qui sunt dispositiones ad esse na-
med. turale, non sunt in angelis, cum sint immateriales.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus & accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc, quod conuenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos existentes, quin participent sapientiam & bonitatem diuinam; ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, in tantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum, quod in angelis non sunt partes essentiæ, sed sunt partes secundum potentiam, in quantum intellectus eorum per plures species perficitur & voluntas eorum se habet ad plura.

QVAESTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum in quatuor articulos diuisa

DEinde considerandum est de causa habituum. Et primo quantum ad generationem ipsorum.

Secundo, quantum ad augmentum.

Tertio, quantũ ad diminutionem & corruptionem.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum aliquis habitus sit à natura?

¶ Secundo, vtrum aliquis habitus ex actibus causetur?

¶ Tertio, vtrum per vnum actum possit generari habitus?

¶ Quarto, vtrum aliqui habitus sint in hominibus infusi à Deo?

Art. 1. *Vtrum aliquis habitus sit à natura?* 277

AD primum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus sit à natura. Eorum enim quæ sunt à natura, vsus non subiacet voluntati. Sed habitus est quo quis vtitur cum voluerit, vt dicit Commentator in tertio de anima *. Ergo habitus non est à natura. *inf. q. 63. ar. 1. & 2. 2. q. 47. ar. 15. & 3. d. 33. q. 1. a. 2. q. 1. & ver. q. 1. ar. 8. & 2 Eth. c. 1.*

¶ 2. Præterea, Natura non facit per duo quod per vnum potest facere. Sed potentiæ animæ sunt à natura. Si igitur habitus potentiarum à natura essent, habitus & potentia essent vnum.

¶ 3. Præterea, Natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarij ad benè operandum, vt supra dictum est *. Si igitur habitus aliqui essent à natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum. Ergo habitus non est à natura. ** te. 18.* *q. 49. a. 4.*

SED contra est, quod in 6. Ethic. * inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est à natura. Vnde & principia prima dicuntur naturaliter cognita. *cap. 6.*

RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Vno modo, secundum naturam speciei: sicut naturale est homini esse risibile, & igni ferri sursum. Alio modo, secundum naturam indiuidui: sicut naturale est Sorti vel Platoni esse ægrotatiuum, vel sanatiuum; secundum propriam complexionem. Rursus secundum vtramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter. Vno modo, quia totum est à natura. Alio modo, quia secundum aliquid est à natura; & secundum aliquid est ab exte-

riori principio : ſicut cum aliquis ſanatur per ſeipſum tota ſanitas eſt à natura : cum autem aliquis ſanatur auxilio medicinæ, ſanitas partim eſt à natura, partim ab exteriori principio. Si igitur loquamur de habitu, ſecundum quod eſt diſpoſitio ſubiecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet dictorum modorum contingit habitum eſſe naturalem. Eſt enim aliqua diſpoſitio naturalis, quæ debetur humanæ ſpeciei, extra quam nullus homo inuenitur. Et hæc eſt naturalis, ſecundum naturam ſpeciei. Sed quia talis diſpoſitio quamdam latitudinem habet, contingit diuerſos gradus huiuſmodi diſpoſitionis cõuenire diuerſis hominibus, ſecundum naturam indiuidui : & huiuſmodi diſpoſitio poteſt eſſe, vel totaliter à natura, vel partim à natura, & partim ab exteriori principio : ſicut

in iſto ar. dictum eſt * de his, qui ſanantur per artem. Sed habitus, qui eſt diſpoſitio ad operationem, cuius ſubie-

q.50.a.2. ctum eſt potentia animæ, vt dictum eſt *, poteſt quidem eſſe naturalis, & ſecundum naturam ſpeciei, & ſecundum naturam indiuidui. Secundum quidem naturam ſpeciei, ſecundum quod ſe tenet ex parte ipſius animæ, quæ cum ſit forma corporis, eſt principium ſpecificum. Secundum autem naturam indiuidui, ex parte corporis, quod eſt materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus eſſe habitus naturales, ita quod ſint totaliter à natura. In angelis ſiquidem contingit, eo quod habent ſpecies intelligibiles naturaliter inditas: quod non com-

q.55.a.2. petit humanæ naturæ, vt in primo dictum eſt *. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim à natura exiſtentes, & partim ab exteriori principio: aliter quidem in apprehenſiuis potentiis, & aliter in appetitiuis. In apprehenſiuis enim potentiis poteſt eſſe habitus naturalis, ſecundum inchoationem, & ſecundum naturam ſpeciei, & ſecundum naturam indiuidui. Secundum quidem naturam ſpeciei, ex parte ipſius animæ : ſicut intellectus principiorum dicitur eſſe habitus naturalis. Ex ipſa enim natura animæ intellectualis conuenit homini, quod ſtatim cognito quid eſt totum, & quid eſt pars, cognoſcat quod omne totum eſt maius ſua parte : & ſimile eſt in cæteris. Sed quid ſit totum, & quid ſit pars, cognoſcere non poteſt niſi per ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus acceptas. Et propter hoc Phi-

text. vlt. circa me. tom. 1. loſophus in fine * Poſteriorum oſtendit, quod cognitio principiorum prouenit nobis ex ſenſu. Secundum vero naturam indiuidui eſt aliquis habitus cognoſcitiuus ſecundum inchoationem naturalem, in

quam

quantum vnus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum, quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitiuis. In appetitiuis autem potentiis, non est aliquis habitus naturalis, secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus; sed solum quantum ad principia quædam ipsius: sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum: & hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis, secundum naturam indiuidui sunt aliqui habitus appetitiui, secundum inchoationes naturales: sunt enim quidam dispositi, ex propria corporis complexione ad castitatem, vel mansuetudinem; vel ad aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de natura, secundum quod diuiditur contra rationem & voluntatem: cum tamen ipsa ratio, & voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum, quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest: sicut in angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectiuam, quod sit per se cognoscitiua omnium: quia oporteret quod esset actus omnium: quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem eius quod cognoscitur. Vnde sequeretur, si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo & actus omnium. Vnde oportet quod superaddantur potentiæ intellectiuæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sint similitudines rerũ intellectarum: quia per participationem diuinæ sapientiæ, & non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea, quæ intelligunt. Et sic patet, quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere. *ad 2. ar. 278

Ad tertium dicendum, quod natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diuersitates habituũ: quia quidam possunt causari à natura, quidam non, vt supradictum est *. Et ideo non sequitur sit aliqui sint habitus naturales, quod omnes sint naturales.

Art. 2. Vtrum aliquis habitus causetur ex actibus? inf. q. 63. ar. 2. & mal. q. 2. ar. 11. ad 4. & 6. & veri. q. 1. ar. 9. co. & ad 10. & ar. 1. ad 13.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, vt supra dictum est *. Omnis autem qualitas causatur in aliquo subiecto, in quantum * q. 49. ar. 1.

est alicuius receptiuum. Cum igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

¶ 2. Præterea, Illud in quo causatur aliqua qualitas, mouetur ad qualitatem illam (sicut patet in re calefacta vel infrigidata) Quod autem producit actum causantem qualitatem, mouet; vt patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset mouens & motum, agens & patiens: quod est im-
text. 8. possibile, vt dicitur in 3. Physic. *

¶ 3. Præterea, Effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus præcedens habitum: quod patet ex hoc, quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

SED contra est, quod Philosophus in secundo
c. 1. & 2. Ethicorum * docet habitus virtutum & vitiorum ex
tom. 5. actibus causari.

RESPONDEO Dicendum, quod in agente quandoque est solum actiuum principium sui actus, sicut in igne est solum principium actiuum calefaciendi: & in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est, quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, vt dicitur in 2.
in princ. Ethic. * inuenitur autem aliquod agens, in quo est
lib. 10. 5. principium actiuum & passiuum sui actus: sicut patet in actibus humanis. Nam, actus appetitiuæ virtutis procedunt à vi appetitiua, secundum quod mouetur à vi apprehensiua repræsentante obiectum. Et vlterius vis intellectiua, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium actiuum propositionem per se notam. Vnde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari: non quidem quantum ad primum actiuum principium, sed quantum ad principium actus, quod mouet motum: nam omne quod patitur, & mouetur ab alio, disponitur per actum agentis. Vnde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiua & mota, quæ nominatur habitus: sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitiuis potentiis, secundum quod mouentur à ratione: & habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod mouetur à primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum, quod agens, in quantum est agens, non recipit aliquid: sed in quantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid à mouente, & sic causatur habitus.

Ad

Ad secundum dicendum, quod idem, secundum idem, non potest esse mouens & motum. Nihil autem prohibet, idem à seipso moueri secundum diuersa, vt in 8. * Physicorum probatur. te.28.t.2.

Ad tertium dicendum, quod actus præcedens habitum, in quantum procedit à principio actiuo, procedit à nobiliori principio, quam sit habitus generatus: sicut ipsa ratio est nobilius principium, quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiua per actuum consuetudines generatus; & intellectus principiorum est nobilius principium, quam scientia conclusionum.

Art. 3. *Vtrum per vnũ actum possit generari habitus?* 279

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod per vnum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per vnam demonstrationem causatur scientia, quæ est habitus conclusionis vnius. Ergo habitus potest causari ex vno actu. Inf.q.71. art.4.co. & 2.d 17. q.2. ar.3. & ver.q. 1. a.9. ad 11. & 13.

¶ 2. Præterea, Sicut contingit actus crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intentionem. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam, si multum intendatur vnus actus, poterit esse causa generatiua habitus.

¶ 3. Præterea, Sanitas & ægritudo sunt habitus quidam. Sed ex vno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo vnus actus potest habitum causare.

SED contra est, quod Philosophus dicit in * 1. Eth. quod vna hirundo ver non facit, nec vna dies æstatem: ita vtique nec beatum, nec felicem vna dies, nec paucum tempus. Sed beatitudo est operatio secundum habitum perfectæ virtutis, vt dicitur in 1. * Ethicor. Ergo habitus virtutis, & eadem ratione alius habitus non causatur per vnum actum. *c.7.post. med.to.5. c.7. & 8. & 10. & c.13.to.5.

RESPONDEO dicendum, quod sicut jam * dictum est, habitus per actum generatur, in quantum potentia passiua mouetur ab aliquo principio actiuo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passiuo, oportet quod actiuum totaliter vincat passiuum. Vnde videmus, quod quia ignis non potest statim vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum, sed paulatim abiicit contrarias dispositiones; vt sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat. Manifestum est autem, quod principium actiuum, quod est ratio, non totaliter potest superuincere appetitiuam potentiam in vno actu: eo quod appetitiua potentia se habet diuersimodè, & ad multa. Iudicatur autem per rationem in actu vno ar.præc.

aliquid appetendum secundum determinatas rationes & circumstantias. Vnde ex hoc non totaliter vincitur appetitiua potentia, vt feratur in idem, vt in pluribus per modum naturæ, quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per vnum actum, sed per multos. In apprehensiuis autem potentiis considerandum est, quod duplex est passiuum: vnum quidem ipse intellectus passibilis: aliud autem intellectus, quem vocat Aristoteles* passiuum, qui est ratio particularis, id est vis cogitatiua cum memoratiua & imaginatiua. Respectu igitur primi passiui potest esse aliquod actiuum, quod vno actu totaliter vincit potentiam sui passiui: sicut vna propositio per se nota conuincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni: quod quidem non facit propositio probabilis. Vnde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinatiuum etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex vno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem: sed quantum ad inferiores vires apprehensiuas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, vt aliquid firmiter memoriæ imprimatur. Vnde Philosophus in lib. de memoria & reminiscentia dicit, quod meditatio confirmat memoriam. Habitus autem corporales possibile est causari ex vno actu, si actiuum fuerit magnæ virtutis: sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

l. 3. de anima te. 20 ta. 2.

c. 2. non procul à fin. to. 2.

¶ Et per hoc patet responsio ad obiecta.

280 Art. 4. *Vtrum aliqui habitus sint hominibus infusi à Deo:*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus hominibus infundatur à Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet. Quod patet esse falsum.

1. d. 17. q. 1. ar. 3. co & 3. d. 23. q. 3. ar. 2. ad 3. & ver. q. 12. ar. 1. ad 7.

¶ 2. Præterea, Deus operatur in omnibus, secundum modum qui conuenit naturæ ipsorum: quia diuinæ prouidentiæ est, naturam saluare, vt dicit Dion. 4. cap.* de diuin. nom. Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, vt dictum est †. Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

** c. 4. p. 4. non multum à fi.*
† ar. præ.

¶ 3. Præterea, Si aliquis habitus à Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, vt in secundo Ethic.* dicitur. Sequitur ergo, duos habitus eiusdem speciei esse in eodem, vnum acquisitum,

c. 1. & 2 to. 5.

& al

& alterum infusum. Quod videtur esse impossibile: non enim duæ formæ eiusdem speciei possunt esse in eodem subiecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini à Deo.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 15. Impleuit eum Dominus spiritu sapientiæ & intellectus. Sed sapientia & intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini à Deo infunduntur.

RESPONDEO dicendum, quod duplici ratione aliqui habitus homini à Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, quę est vltima & perfecta hominis beatitudo, vt supra dictum est *. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei, ad quod homo disponitur secundum ipsos: ideo necesse est quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes, excedant facultatem humanæ naturæ. Vnde tales habitus numquam possunt homini inesse, nisi ex infusione diuina: sicut est de omnibus gratuitis virtutibus. Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, vt in primo dictum est *. Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari: ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem, infundit homini illos etiam habitus, qui naturali virtute possunt causari: sicut Apostolis dedit scientiam scripturarum, & omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

q. 5. a. 5.

p. p. q. 105. ar. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus quantum ad suam naturam, æqualiter se habet ad omnes. Sed secundum ordinem suæ sapientiæ certa ratione, quædam tribuit aliquibus, quæ non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Deus in omnibus operatur, secundum modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur, quæ natura operari non potest. Sed ex hoc sequitur, quod nihil operatur contra id quod naturæ conuenit.

Ad tertium dicendum, quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum; sed confirmant habitum præexistentem. Sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam, non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

QVAESTIO LII.

De augmento habituum, in tres articulos diuisa.

DEinde considerandum est de augmento habituum.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum habitus augeantur?

¶ Secundo, vtrum augeantur per additionem?

¶ Tertio, vtrum quilibet actus augeat habitum?

Art. I. *Vtrum habitus augeantur?*

281. inf. q. 66. ar. 1. & 2. & ver. q. 1. a. 11. & q. 5. ar. 3. & 10. eth. lib. 3.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, vt dicitur in 5. Physicorum. * Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

* tex. 18. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Habitus est perfectio quædam, vt dicitur in septimo Physicorum †. Sed perfectio cum importet finem & terminum, non videtur posse recipere magis & minus. Ergo habitus augeri non potest.

† tex. 17. 18. to. 2.

¶ 3. Præterea, In his quæ recipiunt magis & minus, contingit esse alterationem. Alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, vt probatur in 7. Phys.* Ergo habitus augeri non possunt.

* tex. 15. & 17. tom. 2.

SED contra est, quod fides est quidam habitus, & tamen augetur. Vnde discipuli Domino dicunt: Domine adauge nobis fidem, vt habetur Luc. 17. Ergo habitus augentur.

RESPONDEO dicendum, quod augmentum, sicut & alia ad quantitatem pertinentia, à quantitatibus corporalibus ad res spirituales & intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quãtitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur. Vnde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quę nõ reputatur magna in elephante. Vnde & in formis dicimus aliquid magnum ex hoc, quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc in his, quæ non mole magna sunt, idem est esse maius, quod melius: vt Aug. dicit in 6. de Trin. * perfectio autem formæ dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum ipsam formam: alio modo, secundum quod subiectum participat formam. In quantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam: sic dicitur ipsa

c. 8. circa med. to. 3. Et lib. 3. c. 1. to. 3.

ipsa esse parua vel magna: puta, magna, vel parua sanitas, vel scientia. In quantum vero attenditur perfectio formæ secūdum participationem subiecti, dicitur magis & minus: puta magis vel minus album & sanum. Non autem ista distinctio procedit secundū in hoc, quod forma habeat esse præter materiā aut subiectum: sed quia alia est consideratio eius secundum rationem speciei suæ, & alia secundum quod participatur in subiecto. Secundum hoc igitur, circa intensionem & remissionem habituum & formarum fuerunt quatuor opiniones apud Philosophos, vt* Simplicius narrat in commento Prædicamētorum. Plotinus enim & alij Platonici ponebant ipsas qualitates & habitus suscipere magis & minus, propter hoc, quod materiales erant, & ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem. Alij vero in contrarium ponebant, quod ipsę qualitates & habitus secundum se non recipiebant magis & minus, sed qualia dicuntur magis & minus secundum diuersam participationem: puta quod justitia non dicatur magis & minus, sed justum: & hanc opinionem tangit Arist.* in Prædicamentis. Tertia fuit opinio Stoicorum media inter has: posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis & minus, sicuti artes: quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorumdam dicentium, quod qualitates & formæ immateriales non recipiunt magis & minus, materiales autem recipiunt. Vt igitur huius rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud, secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum, & stans, & quasi indiuisibile; quæcumque enim ad illud attinguut, sub specie continentur, quæcumque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem, vel imperfectiorem. Vnde Philosophus dicit in 8. Metaph.* quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma, vel quæcumque res secundum seipsam, vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei: necesse est, quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit: & huiusmodi sunt calor & albedo, & aliæ huiusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud; & multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero, quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diuersificari in plus, vel in minus: & nihilominus sunt eadem specie propter vnitatem

in prædi. qualit.

in prædi. qualit. à medio illius to. I.

tex. 10. tom. 3.

tatem eius, ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est intensior & remissior, & tamen remanet eadem species propter vnitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate: nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem conuenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diuersæ conuenientes esse: vnde potest variari dispositio in plus vel minus, & tamen semper remanet sanitatis ratio. Vnde Philosophus dicit in 10. Ethicorum, quod sanitas ipsa recipit magis & minus: non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in vno & eodem semper: sed remissa permanet sanitas vsque ad aliquid. Huiusmodi autem diuersæ dispositiones, vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens & excessum. Vnde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur maior vel minor. Sic igitur patet, qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, & qualiter, non.

..paulo post prin. 5.

Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subiecti: sic etiam inueniuntur quædam qualitates & formæ recipere magis & minus, & quædam non. Huiusmodi autem diuersitatis causam Simplicius assignat ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis & minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma, quæ substantialiter participatur in subiecto, caret intensione & remissione: vnde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis & minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, & figura etiam consequitur quantitatem: inde est, quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis, aut minus. Vnde Philosophus dicit in 7. Physic. quod cum aliquid accipit formam & figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri. Aliæ vero qualitates, quæ sunt magis distantes à substantia, & coniunguntur passionibus & actionibus, recipiunt magis & minus secundum participationem subiecti. Potest autem & magis explicari huiusmodi diuersitatis ratio: vt enim dictum est, id à quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum, & stans in indiuisibili. Duobus igitur modis potest contingere, quod forma non participatur secundum magis & minus. Vno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam: & inde est, quod nulla forma substantialis participatur secundum magis & minus. Et propter hoc Philosophus

in præd. qualitat.

te. 15. t. 2.

in isto ar.

losophus dicit in 8.* Metaph. quod sicut numerus re.10.t.3.
non habet magis neque minus: sic neque substantia, quæ est secundum speciem, id est, quantum ad participationem formæ specificæ: sed si quidem quæ cum materia, id est, secundum materiales dispositiones, inuenitur magis & minus in substantia. Alio modo potest contingere ex hoc, quod ipsa indiuisibilitas est de ratione formæ: vnde oportet quod si aliquid participet formam, quod participet illam secundum rationem indiuisibilitatis. Et inde est, quod species numeri non dicuntur secundum magis & minus: quia vnaquæque species in eis constituitur per indiuisibilem vnitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur, vt bicubitum & tricubitum; & de relationibus, vt duplum & triplum; & de figuris, vt trigonum & tetragonum. Et hanc rationem ponit Arist.† †in præd.
in prædicamentis, vbi assignans rationem, quare figu- quai.post
ræ non recipiunt magis & minus, dicit: Quæ quidem medium
recipiunt trigoni rationem & circuli, & similiter tri- illius, to.1
gona, vel circuli sunt: quia indiuisibilitas est de ipsa eorum ratione. Vnde quæcumque participant rationem eorum, oportet quod indiuisibiliter participent. Sic igitur patet quod cum habitus & dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, vt dicitur
in 7.* Physic. dupliciter potest intensio & remissio in re.17.to.2.
habitibus & dispositionibus considerari. Vno modo, secundum se, prout dicitur maior vel minor sanitas, vel maior vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit. Alio modo secundum participationem subiecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in vno quam in alio, secundum diuersam aptitudinem, vel ex natura, vel ex consuetudine. Non enim habitus & dispositio dat speciem subiecto, neque iterum in sui ratione includit indiuisibilitatem.
Quomodo autem circa virtutem se habeat *, infra di- * q.66.
cetur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut nomen magnitudinis deriuatur à quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum, ita etiam & nomen augmenti, cuius terminus est magnum.

Ad secundum dicendum, quod habitus quidem perfectio est: non tamen talis perfectio quæ sit terminus sui subiecti, puta dans ei esse specificum. Neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum. Vnde nihil prohibet quin recipiat magis & minus.

Ad tertium dicendum, quod alteratio primo quidem

dem est in qualitatibus tertiæ speciei: in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius: facta enim alteratione secundum calidum & frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum & ægrum; & similiter facta alteratione secundum passiones appetitus sensitiui, vel secundum vires sensitiuas apprehensiuas, sequitur alteratio secundum scientiam &
te.20 t 2. virtutes: vt dicitur in 7.* Physic.

282 Art. 2. *Vtrum habitus augeantur per additionem?*

Inf q.66. ar.1.& 2 & ver.q. 1.ar.11. & q.5.a. 3.& 10. eth. li.3. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, vt dictum est *, à quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione. Vnde in 1. † de generatione dicitur, quod augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. Ergo & in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

* art.1. † te.31. c.2.

¶ 2. Præterea, Habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subiecto patiente: sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum nisi aliqua fiat additio.

¶ 3. Præterea, Sicut id quod non est album, est in potentia ad album: ita id quod est minus album, est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album, non fit album nisi per aduentum albedinis. Ergo id quod est minus album, non fit magis album, nisi per aliquam aliam albedinem superuenientem.

te.84.t.1. SED contra est, quod Philosophus dicit in * 4. Physic. Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum, quando erat minus calidum. Ergo pari ratione, nec in aliis formis quæ augentur, est aliqua additio.

RESPONDEO dicendum, quod huius quæstionis solutio dependet ex præmissa. Dictum est enim supra *, quod augmentum & diminutio in formis, quæ intenduntur & remittuntur, accidit vno modo, non ex parte ipsius formæ secundum se consideratæ, sed ex diuersa participatione subiecti. Et ideo huiusmodi augmentum habituum & aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam: sed fit per hoc, quod subiectum magis vel minus perfectè participat vnam & eamdem formam. Et sicut per agens, quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de nouo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, vt probatur in 7 * Metaph. ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam per-

* Artic 1. huius q.

* tex.32. tom.3.

fectius

fectius participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur huiusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subiecti. Si autem ex parte ipsius formæ, iam * dictum est, quod talis additio, vel subtractio speciem variaret, sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero huiusmodi additio intelligatur ex parte subiecti, hoc non posset esse, nisi vel quia aliqua pars subiecti recipit formam, quam prius non habebat; vt si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frigebat in vna parte, quando iam in pluribus partibus friget: vel quia aliquod aliud subiectum additur participans eamdem formam; sicut si calidum adiungatur calido, vel album albo. Sed secundum vtrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed maius. Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, vt * supra dictum est: in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc, quod ei aliquid additur, vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam, per quam est: & tamen manet eadem species propter vnitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subiecti, in quantum scilicet idem motus potest magis vel minus expedite aut prompte fieri. Similiter etiam & scientia potest augeri secundum seipsam per additionem: sicut cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secũdum participationem subiecti per intentionem, prout scilicet expeditius & clarius vnus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem: quia non dicitur animal sanum simpliciter, aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale. Quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem ex parte subiecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes *, infra dicetur.

ar. præc. — *art. præc.* — *q. 66. a. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum. Vno modo, per additionem subiecti ad subiectum, sicut est in augmento viuentium. Alio modo, per solam intensionem absque omni additione, sicut est

te.63.t.2. vt est in his, quæ rarefiunt: vt dicitur in 4.* Physicorum.

Ad secundum dicendum, quod causa augens habitum, facit quidem semper aliquid in subiecto; non autem nouam formam: sed facit, quod subiectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum, quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tamquam nondum habens formam: & ideo agens causat nouam formam in subiecto. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum iam actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum: & hoc consequitur per actionem agentis.

283 Art. 3. *Vtrum quilibet actus augeat habitum?*

4. d. 12. q. 2. ar. 1. q. 1. ad 1. * q. 51. ar. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, vt supra dictum est *. Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

¶ 2. Præterea, De similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, vt dicitur in 2. Ethic. * Ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

c. 1. & 2. to. 5.

¶ 3. Præterea, Simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui, à quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

SED contra, Idem non est contrariorum causa. Sed sicut dicitur in 2. * Ethic. aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum, vtpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

c. 2. to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod similes actus similes habitus causant, vt dicitur in 2. * Ethic. Similitudo autem, & dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eamdem vel diuersam, sed etiam secundum eumdem vel diuersum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo: nam etiam motus fit à minus albo in magis album, tamquam ex opposito in oppositum, vt dicitur in 5. * Physic. Quia vero vsus habituum in voluntate hominis consistit, vt ex * supradictis patet: sicut contingit quod aliquis habens habitum non vtitur illo, vel etiam agit actum contrarium: ita etiam potest contingere, quod vtitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensioni habitus,

c. 1. & 2. t. 5.

te. 52. t. 2.

* q. 49. a. 3. & q. 50. ar. 5.

ex

vel etiam superexcedat: quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, vt loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cauat lapidem: sed multiplicato alimento tandem fit augmentum. Ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVAESTIO LIII.

De corruptione & diminutione habituum, in tres articulos diuisa.

DEinde considerandum est de diminutione & corruptione habituum.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum habitus corrumpi possit?

¶ Secundo, vtrum possit diminui?

¶ Tertio, de modo corruptionis & diminutionis?

Art. I. *Vtrum habitus corrumpi possit.* 284

AD primum sic proceditur. Videtur, quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quædam: vnde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur manente eo cuius est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest manente subiecto. *1.q.29. art.5.cor.*

¶ 2. Præterea, Omnis corruptio formæ, vel est per corruptionem subiecti, vel est à contrario: sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superueniente sanitate. Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subiecti: quia intellectus, qui est subiectum eius, est substantia quædam, & non corrumpitur, vt dicitur in 1. * de anima. Et similiter etiam non potest corrumpi à contrario: nam species intelligibiles non sunt adinuicem contrariæ, vt dicitur in 7. Metaphysic. † Ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest. **tex. 65. tom. 2.* *† tex. 52. tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ: quia anima per se non mouetur; mouetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu: cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore. Vnde ponitur quod

nec

nec per senium, nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, & per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali: & sicut Philosophus dicit in 1.* Ethicorum, Virtutes sunt permanentiores disciplinis.

* c. 10. in med. to. 5.

SED contra est, quod Philosophus dicit in † lib. de longitudine & breuitate vitæ, quod scientiæ corruptio est obliuio & deceptio: peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit; & ex contrariis actibus virtutes generantur & corrumpuntur, vt dicitur in 2.* Ethicorum.

† c. 2. non multum à prid. to. 5.

* c. 3. in fin. & c. 1. & 2. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum: per accidens autem, per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus, cuius subiectum est corruptibile, & cuius causa habet contrarium, vtroque modo corrumpi poterit: sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate & ægritudine. Illi vero habitus, quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam, qui etsi principaliter sint in subiecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subiecto corruptibili: sicut habitus scientiæ, qui principaliter est quidem in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensiuis sensitiuis, vt * supra dictum est. Et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ, non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitiuarum. Est igitur considerandum, si possunt huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus, qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi. Si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem, quod species intelligibilis in intellectu possibili existens, non habet aliquid contrarium: neque iterum in intellectu agente, qui est causa eius, potest aliquid esse contrarium. Vnde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, alis habitus est incorruptibilis & per se & per accidens: huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium, quam practicorum, qui nulla obliuione, vel deceptione corrumpi possunt: sicut Philosophus dicit in 6.* Ethicorum, de prudentia, quod non perditur per obliuionem. Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia: cuius causæ dupliciter potest aliquid contrarium

* q. 50. a. 3. ad 3.

* c. 5. in fine, to. 5.

rium

rium esse. Vno modo, ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit: etenim enuntiationi, quæ est, Bonum est bonum, contraria est ea, quæ est, Bonum non est bonum, secundum Philosophum 2.* Periherm. Alio modo, quantum ad ipsum processum rationis, provt syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico, vel demonstratiuo. Sic igitur patet, quod per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis, aut etiam scientiæ. Vnde Philosophus dicit, quod deceptio est corruptio scientiæ, sicut * supra dictum est. Virtutum vero quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, vt dicitur in 6. † Ethicorum, de quibus est eadem ratio, quæ est de scientia, vel opinione. Quædam vero sunt in parte animæ appetitiua, quæ sunt virtutes morales. Et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitiuæ partis causantur per hoc, quod ratio nata est appetitiuam partem mouere: vnde per iudicium rationis in contrarium mouentis quocumque modo, scilicet siue ex ignorantia, siue ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitij.

l. 2. c. vlt. tom. 1.

* *in arg. ad oppos.*

† *c. 1. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur in 7.* Ethicorum, habitus similitudinem habet naturæ: deficit tamen ab ipsa: & ideo cum natura rei nullo modo remoueatur ab ipsa, habitus difficile remouetur.

c. 10. non longe à fine, to. 5.

Ad secundum dicendum, quod etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium enuntiationibus, tamen & processui rationis potest aliquid esse contrarium, vt dictum est †.

†*in co. ar.*

Ad tertium dicendum, quod scientia non remouetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus: sed solum quantum ad impedimentum actus, in quantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitiuis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum ad ipsam radicem habitus. Et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur virtutes esse permanentiores disciplinis, intelligendum est non ex parte subiecti, vel causæ, sed ex parte actus: nam virtutum vsus est continuus per totam vitam, non autem vsus disciplinarum.

Art. 2. *Vtrum habitus possit diminui?* 285

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam

dam qualitas & forma simplex. Simplex autem, aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus etsi corrumpi posſit, diminui non poteſt.

¶ 2. Præterea, Omne quod conuenit accidenti, conuenit eidem ſecundum ſe, vel de ratione ſui ſubiecti: habitus autem ſecundum ſeipſum non intenditur & remittitur: alioquin ſequeretur, quod aliqua ſpecies de ſuis indiuiduis prædicaretur ſecundum magis & minus. Si igitur ſecundum participationem ſubiecti diminui poſſit, ſequeretur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non ſit commune ei & ſubiecto. Cuicumque autem formæ conuenit aliquid proprium præter ſuum ſubiectum, illa forma eſt ſeparabilis, vt dicitur in primo * de anima. Sequitur ergo quod habitus ſit forma ſeparabilis: quod eſt impoſsibile.

* text. 13. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Ratio & natura habitus, ſicut & cuiuſlibet accidentis conſiſtit in concretione ad ſubiectum. Vnde & quodlibet accidens diffinitur per ſuum ſubiectum. Si igitur habitus ſecundum ſeipſum non intenditur, neque remittitur: neque etiam ſecundum concretionem ſui ad ſubiectum: diminui poterit; & ita nullo modo diminuetur.

SED contra eſt, quod contraria nata ſunt fieri circa idem. Augmentum autem & diminutio ſunt contraria. Cum igitur habitus poſsit augeri, videtur quod etiam poſsit diminui.

RESPONDEO dicendum, quod habitus dupliciter diminuuntur, ſicut & augentur, vt ex * ſupradictis patet. Et ſicut ex eadem cauſa augentur, ex qua generantur: ita ex eadem cauſa diminuuntur, ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus eſt quædam via ad corruptionem, ſicut è conuerſo generatio habitus eſt quoddam fundamentum augmenti ipſius.

* q. 52. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus ſecundum ſe conſideratus eſt forma ſimplex: & ſecundum hoc non accidit ei diminutio, ſed ſecundum diuerſum modum participandi, qui prouenit ex indeterminatione potentiæ ipſius participantis, quæ ſcilicet diuerſimode poteſt vnam formam participare, vel quæ poteſt ad plura vel ad pauciora extendi.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procederet, ſi ipſa eſſentia habitus nullo modo diminueretur: Hoc autem non ponimus, ſed quod quædam diminutio eſſentiæ habitus non habet principium ab habitu, ſed à participante.

Ad tertium dicendum, quod quocumque modo ſignificetur accidens, habet dependentiam ad ſubie-

ctum secundum suam rationem: aliter tamen & aliter: Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ab subiectum, quæ incipit ab accidente, & terminatur ad subiectum. Nam albedo dicitur, qua aliquid est album: & ideo in diffinitione accidentis abstracti non ponitur subiectum, quasi prima pars diffinitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia. Dicimus enim quod simitas est curuitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo à subiecto, & terminatur ad accidens. Dicitur enim album quod habet albedinem: propter quod in diffinitione huiusmodi accidentis ponitur subiectum tanquam genus, quod est prima pars diffinitionis. Dicimus enim quod simum est nasus curuus. Sic igitur in quod conuenit accidentibus ex parte subiecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto: & huiusmodi est intensio & remissio, in quibusdam accidentibus: vnde albedo non dicitur magis & minus, sed album. Et eadem ratio est in habitibus & aliis qualitatibus, nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quamdam additionem, vt ex * supradictis patet. q. 52. a. 2.

Art. 3. Vtrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere? ù 286

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non corrumpatur, aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt, quam passibiles qualitates, vt ex * supradictis apparet. Sed passibiles qualitates non corrumpuntur, neque diminuuntur per cessationem ab actu: non enim albedo diminuitur, si visum non immutet, neque calor, si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur, neque corrumpuntur per cessationem ab actu. 2. 2. q. 24 a. 10. & 1 d. 17. q. 2. ar. 5. cor. * q. 49. art. 2.

¶ 2. Præterea, Corruptio & diminutio sunt quædam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa mouente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam mouentem, non videtur, quod per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

¶ 3. Præterea, Habitus scientiæ & virtutis sunt in anima intellectiua, quæ est supra tempus. Ea vero quæ sunt supra tempus, non corrumpuntur, neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque huiusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

SED

SED contra est quod Philosophus in lib. de longitudine & breuitate vitæ * dicit, quod corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam obliuio. Et etiam in 8. Ethic. † dicitur, quod multas amicitias inappellatio dissoluit: & eadem ratione alij habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur, vel tolluntur.

t.2. non multum à princ. tom.1.

† c.5. non longe à prin. to.5.

text.27. tom.2.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dicitur in 8. Physic. * aliquid potest esse mouens dupliciter. Vno modo per se, quod scilicet mouet secundum rationem propriæ formæ, sicut ignis calefacit. Alio modo, per accidens, sicut id quod remouet prohibens: & hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem, vel diminutionem habituum, in quantum scilicet remouetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes, vel diminuentes habitum. Dictum est enim *, quod habitus per se corrumpuntur, vel diminuuntur ex contrario agente. Vnde quorumcumque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem: huiusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, vt patet etiam in scientia & in virtute. Manifestum est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus & passionibus. Cum autem aliquis non vtitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel operationes proprias: necesse est quod proueniant multæ passiones & operationes, præter modum virtutis ex inclinatione appetitus sensitiui & aliorum, quæ exterius mouent. Vnde corrumpitur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab vsu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ, & quandoque ad contrarium ducentes: ita quod nisi per frequentem vsum intellectualis habitus quodammodo succidantur, vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum, & quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod ita etiam calor per cessationem à calefaciendo corrumperetur, si per hoc increresceret frigidum, quod est calidi corruptiuum.

Ad secundum dicendum, quod cessatio ab actu est

mouens ad corruptionem vel diminutionem, sicut remouens prohibens, vt dictum est *. in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod pars intellectiua animæ secundum se est supra tempus. Sed pars sensitiua subjacet tempori: & ideo per temporis cursum transmutatur, quantum ad pasiones appetitiuæ partis, & etiam quantum ad vires apprehensiuas. Vnde Philosophus dicit in 4. Physic. † quod tempus est causa obliuionis. tex. 117. & 128. to. 2.

QVAESTIO LIV.

De distinctione habituum, in quatuor articulos, diuisa.

Deinde considerandum est de distinctione habituum.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum multi habitus posint esse in vna potentia.

¶ Secundo, vtrum habitus distinguantur secundum objecta?

¶ Tertio, vtrum habitus distinguantur secundum bonum & malum?

¶ Quarto, vtrum vnus habitus ex multis habitibus constituatur?

Art. I. *Vtrum multi habitus posint esse in vna potentia?* 287

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non posint esse multi habitus in vna potentia. Eorum enim, quæ secundum idem distinguuntur, multiplicato vno multiplicatur & aliud. Sed secundum idem potentiæ & habitus distinguuntur, scilicet secundum actus & obiecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in vna potentia. 2.2.q.47 ar. 5. cor. & 3.d.33. q.1. ar. 1. q. 1. cor. & d. 35. q.2. ar. 3. q.2. ad 3. Et veri. q. 15. ar. 2. ad. 11. Et ver. q. 1. ar. 12. ad 4.

¶ 2. Præterea, Potentia est virtus quædam simplex. Sed in vno subiecto simplici non potest esse diuersitas accidentium: quia subjectum est causa accidentis; ab vno autem simplici non videtur procedere nisi vnum. Ergo in vna potentia non possunt esse multi habitus.

¶. 3. Præterea, Sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed vnum corpus non potest simul formari diuersis figuris. Ergo neque vna potentia potest simul formari diuersis habitibus.

q.49.a.4. Non ergo plures habitus possunt simul esse in vna potentia.

SED contra est, quod intellectus est vna potentia, in qua tamen sunt diuersarum scientiarum habitus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, habitus sunt dispositiones quædam alicuius in potentia existentis ad aliquid, siue ad naturam, siue ad operationem, vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus, qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est, quod possunt plures esse in vno subiecto, eo quod vnius subiecti possunt diuersimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur. Sicut si accipiantur humani corporis partes, humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis. Si vero accipiantur partes similes, vt nerui, & ossa, & carnes, earum dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies. Si vero accipiantur membra, vt manus & pes, & huiusmodi, earum dispositio naturæ conueniens est pulchritudo: & sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem. Si vero loquamur de habitibus, qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias: sic etiam contingit vnius potentiæ esse habitus plures. Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiua, vt supra dictum est *. Potentia enim actiua tantum non est alicuius habitus subiectum, vt ex supradictis patet †. Potentia autem passiua comparatur ad actum determinatum vnius speciei, sicut materia ad formam: eo quod sicut materia determinatur ad vnam formam per vnum agens: ita etiam potentia passiua à ratione vnius obiecti actiui determinatur ad vnum actum secundum speciem. Vnde sicut plura obiecta possunt mouere vnam potentiam passiuam, ita vna potentia passiua potest esse subiectum diuersorum actuum, vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quędam qualitates, aut formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad determinationem actus secundum speciem. Vnde ad vnam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut & plures actus specie differentes.

* q.51. a.2.
† q.52. a.2.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diuersitas specierum est secundum formam, diuersitas autem generum est secundum materiam: vt dicitur in 5. Metaph.: * Ea enim sunt diuersa genere, quorum est materia diuersa. Ita etiam diuersitas obiectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Vnde Philosophus dicit in 6. Eth. † quod

* tx.16.& 33.to.3
† c.1. post med.to.5.

quod ad ea quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ: diuersitas vero obiectorum secundum speciem facit diuersitatem actuum secundum speciem & per consequens habituum. Quæcumque autem sunt diuersa genere, sunt etiam specie diuersa: sed non conuertitur. Et ideo diuersarum potentiarum sunt diuersi actus specie, & diuersi habitus. Non autem oportet quod diuersi habitus sint diuersarum potentiarum, sed possunt esse plures vnius. & sicut sunt genera generum, & species specierum; ita etiam contingit esse diuersas species habituum & potentiarum.

Ad secundum dicendum, quod potentia etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit. Et ideo nihil prohibet in vna potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum, quod corpus formatur per figuram sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum, sicut ad vltimum terminum: & ideo non possunt esse vnius potentiæ simul plures actus, nisi forte secundum quod vnus comprehenditur sub alio sicut nec vnius corporis plures figuræ, nisi secundum quod vna est in alia: sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere: potest tamen simul habitu multa scire.

Art. 2. Vtrum habitus distinguantur secundum obiecta? 288

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus non distinguantur secundum obiecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiæ est contrariorum, sicut medicina sani & ægri. Non ergo secundum obiecta specie differentia, habitus distinguuntur. inf. ar. 3. cor. & q. 60. ar. 1. cor. & q. 63. ar. 4. co. & 5.

¶ 2. Præterea, Diuersæ scientiæ sunt diuersi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diuersas scientias: sicut terram esse rotundam demonstrat naturalis, & astrologus, ut dicitur in 2. Physic.* Ergo habitus non distinguuntur secundum obiecta. eth. lect. 1. fin. & 2. de anima lec. 16. fi. *text. 17. to. 2.

¶ 3. Præterea, Eiusdem actus est idem obiectum. Sed idem actus potest pertinere ad diuersos habitus virtutum, si ad diuersos fines referatur: sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem; si vero sit propter debitum soluendum, perti-

net ad iustitiam. Ergo etiam idem obiectum potest ad diuersos habitus pertinere. Non ergo est diuersitas habituum secundum diuersitatem obiectorum.

SED contra, actus differunt specie secundum diuersitatem obiectorum, vt supra dictum est *. Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus. Ergo etiam
q. 1. ar. 3. & q. 18. habitus distinguuntur secundum diuersa obiecta.

RESPONDEO dicendum, quod habitus & est forma quædam, & est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi, aut secundum communem modum, quo formæ specie distinguuntur: aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ adinuicem secundum diuersa principia actiua, eo quod omne agens facit simile secundum speciem: habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem, quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum, ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad duo ordinata, scilicet ad naturam & operationem consequentem naturam. Sic igitur secundum tria habitus specie distinguuntur. Vno quidem modo, secundum principia actiua talium dispositionum. Alio vero modo, secundum naturam. Tertio vero modo, secundum obiecta specie differentia: vt per sequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in distinctione potentiarum vel etiam habituum, non est considerandum ipsum obiectum materialiter, sed ratio obiecti differens specie vel etiam genere. Quamuis autem contraria specie differant diuersitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi vtrumque: quia vnum per aliud cognoscitur. Et ideo in quantum conueniunt in vna ratione cognoscibilis pertinent ad vnum habitum cognoscitiuum.

Ad secundum dicendum, quod terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat naturalis, & per aliud astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica: sicut per figuras eclipsium, vel per aliud huiusmodi. Naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale: sicut per motum grauium ad medium, vel per aliud huiusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est syllogismus faciens sci-
tc. 5. & 1 re, vt dicitur in 1. Poster. * dependet ex medio: & ideo diuersa media sunt sicut diuersa principia acti-
t ex 89. ua, secundum quæ habitus scientiarum diuersificantur.
† 0.2.
u. ca. 8 à Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus di-
ed. t. 5. cit in 2. Physicorum * & in 7. Ethycorum † ita se habet.

bet finis in operabilibus, sicut principium in demonstratiuis: & ideo diuersitas finium diuersificat virtutes, sicut & diuersitas actiuorum principiorum. Sunt etiam ipsi fines obiecta actuum interiorum: qui maxime pertinent ad virtutes, vt ex supradictis patet *. *q. 19. ar. 1. & 2.

Art. 3. *Vtrum habitus distinguantur secundum bonum & malum?* 289

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non distinguantur secundum bonum & malum. Bonum enim & malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum: vt supra habitum est †. Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum & malum. art. 2. ad 1.

¶ 2. Præterea, Bonum conuertitur cum ente: & sic cum sit commune omnibus, non potest sumi vt differentia alicuius speciei: vt patet per Philosophum in 4. Top. * Similiter etiam malum cum sit priuatio, & non ens, non potest esse alicuius entis differentia. Non ergo secundum bonum & malum possunt habitus specie distingui. lib. 4. non multum remote à prin.

¶ 3. Præterea, Circa idem subiectum contingit esse diuersos habitus malos: sicut circa concupiscentias intemperantiam & insensibilitatem: & similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam, & virtutem heroicam, siue diuinam: vt patet per Philosophum in 7. Ethic. * Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum & malum. c. 1. circa prin. to. 5. art. prac.

SED contra est, quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diuersa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni & mali.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta, & principia actiua, sed etiam in ordine ad naturam: quod quidem contingit dupliciter. Vno modo, secundum conuenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconuenientiam ab ipsa: & hoc modo distinguuntur specie habitus bonus & malus: nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum conuenientem naturæ agentis. Habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non conuenientem naturæ: sicut actus virtutum naturæ humanæ conueniunt, eo quod sunt secundum rationem. Actus vero vitiorum cum sint contra rationem, à natura humana discordant: & sic manifestum est, quod secundum differentiam boni & mali habitus specie distinguuntur.

Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur ex eo, quod habitus vnus disponit ad actum conuenientem naturæ inferiori; alius autem habitus disponit ad actum conuenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quę disponit ad actum conuenientem naturæ humanæ, distinguitur à diuina virtute, vel heroica, quæ disponit ad actum conuenientem cuidam superiori naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod contrariorum potest esse vnus habitus, secundum quod contraria conueniunt in vna ratione. Numquam tamen contingit, quod habitus contrarij sint vnius speciei: contrarietas enim habituum est, secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum & malum habitus distinguuntur, scilicet in quantum vnus habitus est bonus, & alius malus: non autem ex hoc quod vnus est boni, & alius mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus: sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum conuenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum, quod est differentia constitutiua habitus, non est priuatio pura: sed est aliquid determinatum repugnans derminatæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum conuenientiam ad diuersas naturas: vt dictum est *. Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diuersas repugnantias ad id quod est secundum naturam: sicut vni virtuti contrariantur diuersa vitia circa eandem materiam.

in corp. art.

290

Art. 4. *Vtrum vnus habitus ex multis habitibus constituatur?*

Sup. q. 23. ar. 2. ad 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod vnus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim, cuius generatio non simul perficitur, sed successiue, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successiue ex pluribus actibus: vt supra habitum est *. Ergo vnus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

q. 51. a. 2.

¶ 2. Præterea, Ex partibus constituitur totum. Sed vni habitui assignantur multæ partes, sicut Tull.* ponit multas partes fortitudinis & temperantiæ, & alia.

lib. 2. de in uent. in fo. 4. cir. a fin. b.

aliarum virtutum: Ergo vnus habitus constituitur ex pluribus.

¶ 3. Præterea, De vna sola conclusione potest scientia haberi actu & habitu. Sed multæ conclusiones pertinent ad vnam scientiam totam: sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo vnus habitus constituitur ex multis.

SED contra, Habitus, cum sit qualitas quædam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo vnus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

RESPONDEO dicendum, quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentiæ. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Vnde sicut potentia cum sit vna, ad multa se extendit secundum quod conueniunt in vno aliquo, id est in generali quadam ratione obiecti: ita etiam habitus ad multa se extendit secundum quod habet ordinem ad aliquod vnum; puta ad vnam specialem rationem obiecti, vel vnam naturam, vel vnum principium, vt ex supra dictis patet *. Si igitur consideremus habitum secundum ea, ad quæ se extendit, sic inueniemus in eo quamdam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid vnum, ad quod principaliter respicit habitus: inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat: non enim vnus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad vnum, ex quo habet vnitatem. q. 52. art. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc, quod pars eius generetur post partem: sed ex eo quod subiectum non statim consequitur dispositionem firmam, & difficile mobilem, & ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subiecto, & paulatim perficitur. Sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum, quod partes quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales ex quibus constituatur totum, sed partes subiectiuæ siue potentiales, vt infra patebit *. q. 57. a. 6. & 2. 2. q. 48.

Ad tertium dicendum, quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem, scientiam conclusionis vnius, habet quidem habitum, sed imperfecte. Cum vero acquirit per aliquam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non

aggeneratur in eo alius habitus : sed habitus qui prius inerat, fit perfectior, vt pote ad plura se extendens, eo quod conclusiones & demonstrationes vnius scientiæ ordinatæ sunt, & vna deriuatur ex alia.

Primi Voluminis primæ secundæ partis, Summæ totius S. Thomæ Aquinatis Finis.

